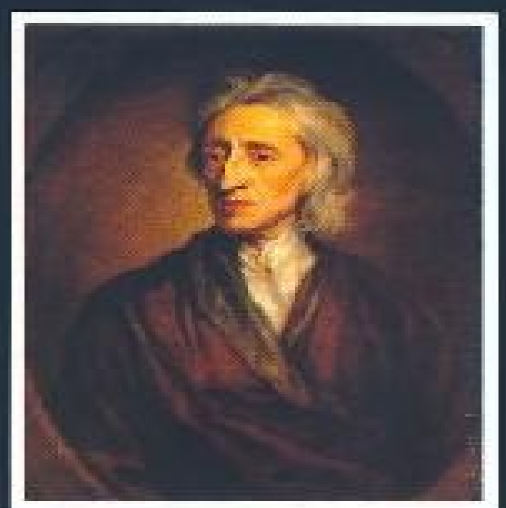
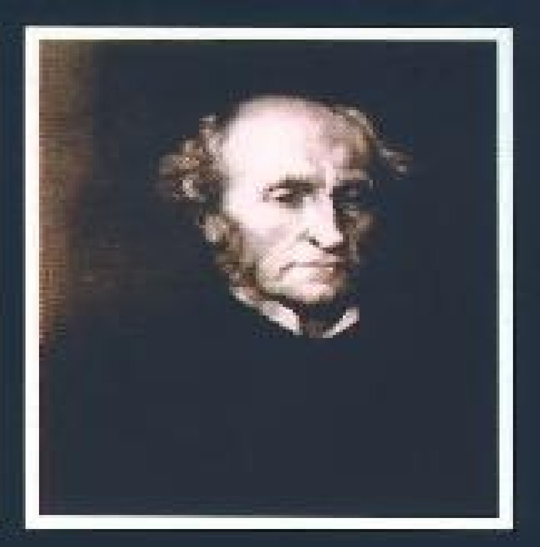
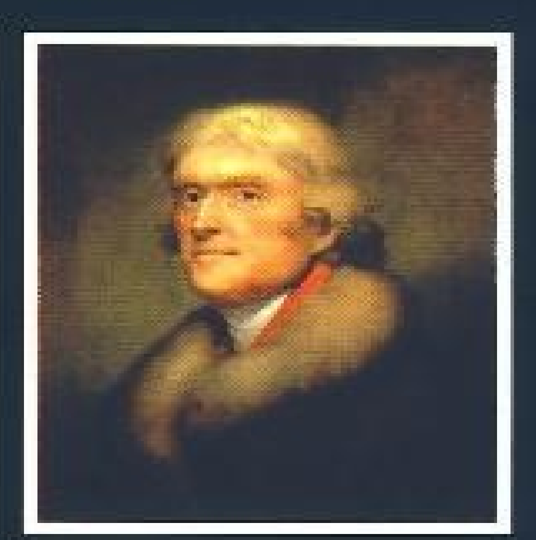
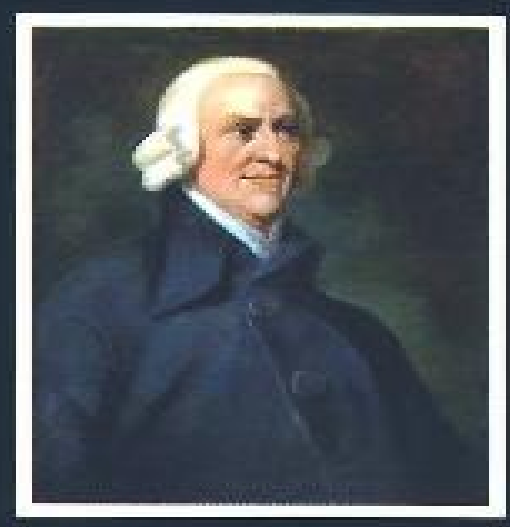
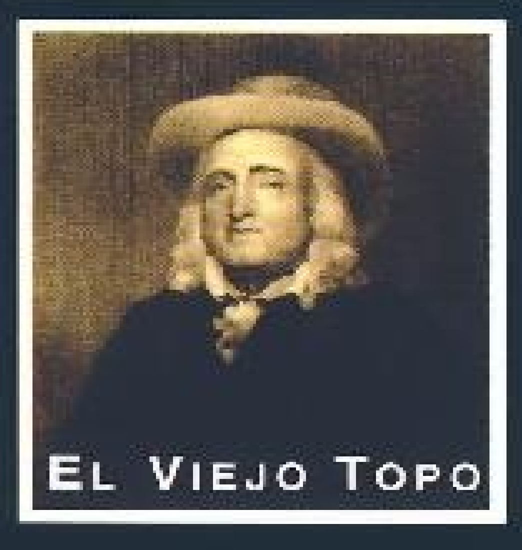




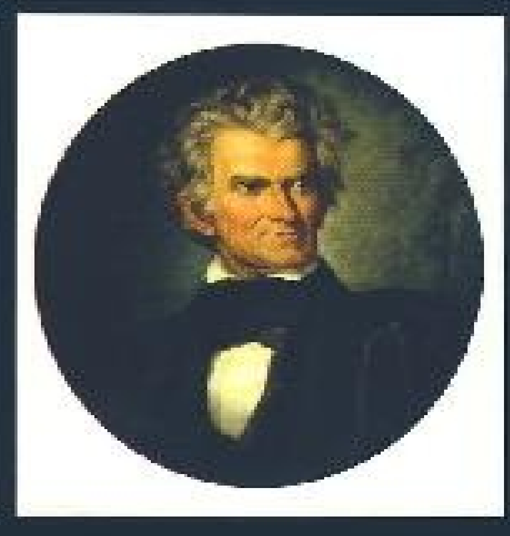
DOMENICO LOSURDO

CONTRAHISTORIA DEL LIBERALISMO



EL VIEJO TOPO



DOMENICO LOSURDO

CONTRAHISTORIA DEL LIBERALISMO

Traducción de Marcia Gasca
Revisión de Joaquín Miras

EL VIEJO TOPO

Título original: Controstoria del liberalismo

Edición en lengua española publicada medianteacuerdo con Agencia Literaria Eulama, Roma.
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo
Diseño: M. R. Cabot
Revisión técnica: Isabel López Arango
ISBN: 978-84-96831-28-5
Depósito legal: B-44.328-07
Imprime Novagràfik
Impreso en España
Digitalización: GAFP

A Jean-Michel Goux con amistad y gratitud

UNA BREVE PREMISA METODOLÓGICA

¿En qué se diferencia este libro de las historias del liberalismo ya publicadas y que en número creciente continúan viendo la luz? ¿O puede realmente dar a la luz algo novedoso como promete el título? Al final del recorrido, el lector dará su propia respuesta; por ahora, el autor puede limitarse a una declaración de intenciones. Para formularla le puede servir de ayuda un gran ejemplo. Ajustándose a escribir la historia del derrumbe del Antiguo Régimen en Francia, Tocqueville observa a propósito de los estudios sobre el siglo XVI:

> "Creemos conocer muy bien la sociedad francesa de aquella época porque vemos claramente cuánto brillaba en su superficie, porque conocemos hasta en los detalles más particulares la historia de sus más célebres personajes y porque críticos geniales y elocuentes nos han hecho completamente familiares las obras de los grandes escritores que la ilustraron. Pero acerca de cómo eran conducidas las acciones, acerca de la verdadera práctica de las instituciones, acerca de la posición exacta de unas clases respecto a las otras, acerca de la condición y los sentimientos de aquellas que aún no habían logrado hacerse escuchar ni ver, acerca del fondo mismo de las opiniones y de las costumbres, tenemos sólo ideas confusas y a menudo llenas de errores"[1].

No hay motivo para no aplicar la metodología tan brillantemente formulada por Tocqueville al movimiento y a la sociedad de la que él es parte integrante y prestigiosa. Sólo porque pretende llamar la atención sobre aspectos que considera larga e injustamente olvidados hasta ahora, el autor habla en el título de su libro de "contrahistoria". Por lo demás, se trata de una historia, de la cual es necesario precisar sólo el objeto: no el pensamiento liberal en su pureza abstracta, sino el liberalismo, es decir, el movimiento y la sociedad liberales en su concreción. Como para cualquier otro gran movimiento histórico, por supuesto, se trata de investigar las elaboraciones conceptuales, pero también, y en primer lugar, lasrelaciones políticas y sociales en las que se expresa, además del vínculo más o menos contradictorio que se establece entre estas dos dimensiones de la realidad social.

Y por tanto, al comenzar la investigación, estamos obligados a plantearnos una pregunta preliminar sobre el objeto del que pretendemos reconstruir la historia: ¿qué es el liberalismo?

D. L.

Capítulo primero

¿QUÉ ES EL LIBERALISMO?

l. UNA SERIE DE PREGUNTAS EMBARAZOSAS

Las respuestas concernientes a la pregunta que nos hemos planteado no dejan lugar a dudas: el liberalismo es la tradición de pensamiento que centra su preocupación en la libertad del individuo, que, por el contrario, ha sido desconocida o pisoteada por las filosofías organicistas de otra orientación. Bien, así las cosas, ¿dónde ubicar a John C. Calhoun? Este eminente estadista, vicepresidente de los Estados Unidos a mediados del siglo XIX, entona un himno apasionado a la libertad del individuo, que él —remitiéndose también a Locke— defiende enérgicamente contra toda violación y contra toda interferencia indebida del poder estatal. Y eso no es todo. Junto a los "gobiernos absolutos" y a la "concentración de poderes", no se cansa de criticar y condenar el fanatismo[2] y el espíritu de "cruzada"[3], a los que contrapone el "compromiso" como principio inspirador de los auténticos "gobiernos constitucionales"[4]. Con la misma elocuencia, Calhoun defiende los derechos de las minorías: no se trata sólo de garantizar mediante el sufragio la alternancia en el gobierno de partidos distintos: como quiera que sea, un poder excesivamente amplio es inaceptable, aunque esté limitado en el tiempo y atemperado por la promesa y por la perspectiva de invertir periódicamente los papeles en la relación entre gobernantes y gobernados[5]. Sin lugar a duda, estas parecerían ser todas las características del pensamiento liberal más maduro y más seductor; pero, por otro lado, desdeñando las medias tintas y la timidez o la pusilanimidad de aquellos que se limitaban a aceptarla como un "mal necesario", Calhoun proclama, por el contrario, que la esclavitud es "un bien positivo" al cual la civilización no puede renunciar en modo alguno. Es cierto que denuncia repetidas veces la intolerancia y el espíritu de cruzada, pero no para poner en discusión la sumisión de los negros o la caza despiadada de los esclavos fugitivos,sino siempre y solamente para denigrar a los abolicionistas, estos "ciegos fanáticos"[6], los cuales consideran que "su obligación más sagrada es recurrir a todo esfuerzo para destruir" la esclavitud, una forma de propiedad

legítima y garantizada por la Constitución[7]. En consecuencia, entre las minorías defendidas con tanto vigor y tanta sabiduría jurídica, no están los negros. En este caso, la tolerancia y el espíritu de compromiso más bien parecen transformarse en su contrario: si el fanatismo lograra realmente llevar a término el loco proyecto de la abolición de la esclavitud, conseguiría con ello "la extirpación de una u otra raza"[8]. Y dadas las relaciones concretas de fuerza existentes en los Estados Unidos, no era difícil imaginar cuál de las dos habría de sucumbir: los negros podían sobrevivir sólo a condición de ser esclavos.

Y entonces: ¿Calhoun es o no liberal? Ninguna duda alberga al respecto lord Acton, figura relevante del liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX, consejero y amigo de William E. Gladstone, uno de los grandes protagonistas de la Inglaterra del Ochocientos. A los ojos de Acton, Calhoun es un campeón de la causa de la lucha contra el absolutismo en todas sus formas, incluido el "absolutismo democrático": los argumentos que utiliza son "la verdadera perfección de la verdad política"; dicho brevemente, tenemos que vérnoslas con uno de los grandes autores y de los grandes espíritus de la tradición y del panteón liberales[9].

Aunque con un lenguaje menos enfático, a la pregunta que nos hemos planteado parecen responder de manera afirmativa, todos los que en nuestros días celebran a Calhoun como "un marcado individualista"[10], como un campeón de la "defensa de los derechos de la minoría contra los abusos de una mayoría inclinada a la prevaricación"[11], o bien como un teórico del sentido de la medida y de la auto-limitación que debe ser propio de la mayoría[12]. Exenta de dudas se revela una casa editora estadounidense, empeñada en publicar en tono neoliberal a los "Clásicos de la Libertad", entre los cuales está bien presente el eminente estadista e ideólogo del Sur esclavista[13].

La pregunta que nos hemos planteado no surge sólo a partir de la reconstrucción de la historia de los Estados Unidos. Estudiosos de la revolución francesa, muy prestigiosos y de segura orientación liberal, no vacilan en definir como "liberales" a esas personalidades y a esos círculos que tendrían el mérito de ser contrarios a la desviación jacobina pero que, por otro lado, se empeñan tenazmente en la defensa de la esclavitud colonial. Se trata de Pierre-Victor Malouet y de los miembros del Club Massiac: son "todos propietarios de plantaciones de esclavos"[14]. Entonces, ¿se puede ser liberal y esclavista al mismo tiempo? No es esta la opinión de John S. Mill, a juzgar al menos por la polémica desatada por él contra los "sedicentes" liberales ingleses (entre los que se hallan

quizás Acton y Gladstone) que, en el curso de la guerra de Secesión, se alinearon en masa y "furiosamente a favor de los Estados del Sur" o por lo menos observaban un comportamiento frío y malévolo con respecto a la Unión y a Lincoln[15].

Nos hallamos frente a un dilema. Si a la pregunta formulada aquí (¿Calhoun es o no liberal?) respondemos de manera afirmativa, ya no podremos mantener en pie la tradicional (y edificante) configuración del liberalismo como pensamiento y volición de la libertad. Si por el contrario, respondemos negativamente, nos hallaremos ante una nueva dificultad y una nueva pregunta, no menos embarazosa que la primera: ¿por qué entonces tendremos que continuar atribuyendo la dignidad de padre del liberalismo a John Locke? Es cierto que Calhoun habla de la esclavitud de los negros como de un "bien positivo"; sin embargo (aunque sin recurrir a un lenguaje tan agudo) también el filósofo inglés —a quien, por otra parte, el autor estadounidense se remite explícitamente— considera obvia y pacífica la esclavitud en las colonias y contribuye personalmente a la formalización jurídica de esta institución en Carolina. Participa en la redacción de la norma constitucional sobre la base de la cual "todo hombre libre de Carolina debe tener *absoluto* poder y autoridad sobre sus esclavos negros, cualquiera que sea la opinión y religión de estos"[16]. Locke es "el último gran filósofo que trata de justificar la esclavitud absoluta y perpetua"[17]. Por otra parte, esto no le impide denigrar con palabras de fuego la "esclavitud" política que la monarquía absoluta quería imponer *(Dos tratados sobre el gobierno,* de ahora en adelante TT, I, 1); de manera análoga, en Calhoun la teorización de la esclavitud negra como "bien positivo" se desarrolla paralelamente a la alerta contra una centralización de poderes que corre el riesgo de transformar a "los gobernados" en "esclavos de los gobernantes"[18]. En realidad, el estadista norteamericano es propietario de esclavos, pero también el filósofo inglés tiene sólidas inversiones en la trata negrera[19]. Más bien, la posición del segundo resulta más comprometedora aún, pues, de una forma u otra, en el Sur esclavista, del cual Calhoun es representante, ya no había lugar para el traslado de los negros desde África en una horrible travesía, que condenaba a muchos de ellos a la muerte incluso antes de su arribo a América.

¿Queremos hacer valer la distancia temporal para diferenciar la posición de los dos autores enfrentados aquí, y excluir de la tradición liberal sólo a Calhoun, que continúa justificando o celebrando la institución de la esclavitud todavía en plenosiglo XIX? A tal diversidad de tratamiento habría reaccionado con indignación el estadista del Sur, quien, con relación al filósofo liberal inglés,

quizás habría defendido, con lenguaje apenas distinto, su tesis formulada a propósito de George Washington: "Él era uno de los nuestros, un propietario de esclavos y un dueño de plantaciones"[20].

Contemporáneo de Calhoun es Francis Lieber, uno de los intelectuales más eminentes de su tiempo. Celebrado en ocasiones como una suerte de Montesquieu *redivivus,* que mantiene relaciones epistolares con Tocqueville, a quien estima, es sin duda un crítico —si bien muy cauto— de la institución de la esclavitud: espera que se desvanezca en una suerte de servidumbre o semiservidumbre mediante su transformación gradual y por iniciativa autónoma de los Estados esclavistas, cuyo derecho al autogobierno, como quiera que sea, no puede ser puesto en discusión. Es por esto que Lieber es admirado también en el Sur, tanto más cuando él mismo, aunque sea en muy modesta medida, posee y en ocasiones alquila esclavos y esclavas. Cuando una de éstas muere a causa de una gravidez misteriosa y de un posterior aborto, él anota así en su diario la dolorosa pérdida pecuniaria sufrida: "Un buen millar de dólares —el duro trabajo de un año"[21]. Nuevos y fatigosos ahorros se imponen para reponer a la esclava fallecida: sí, porque Lieber, al contrario de Calhoun, no es un dueño de plantaciones y no vive de la renta; es un profesor universitario que recurre a los esclavos, fundamentalmente, para emplearlos en las labores domésticas. ¿Esto nos autoriza a insertar al primero más que al segundo en el ámbito de la tradición liberal? En todo caso, la distancia temporal no desempeña aquí ningún papel.

Tomemos ahora a un contemporáneo de Locke. Andrew Fletcher es un "campeón de la libertad" y, al mismo tiempo, un "campeón de la esclavitud"[22]. En el plano político declara ser "un republicano por principio"[23] y en el plano cultural es "un profeta escocés de la Ilustración"[24]; también él huye a Holanda durante la conspiración antijacobita y antiabsolutista, exactamente como Locke, con el cual, por otra parte, mantiene relaciones epistolares[25]. La fama de Fletcher trasciende incluso los límites del Atlántico: Jefferson lo define como un "patriota", a quien corresponde el mérito de haber expresado los "principios políticos" propios de los "períodos más puros de la Constitución Británica", los que más tarde se han arraigado y han prosperado en la Norteamérica libre[26]. Posiciones muy similares a las de Fletcher expresa un contemporáneo y coterráneo suyo, James Burgh, que goza también de la estima de los ambientes republicanos *à la* Jefferson[27] y es citado con complacencia por Thomas Paine, en el opúsculo más célebre de la revolución norteamericana *(Common Sense)*[28].

Sin embargo, a diferencia de los demás autores, caracterizados al igual que

ellos por el singular entrecruzamiento de amor por la libertad y legitimación o reivindicación de la esclavitud, Fletcher y Burgh están hoy casi olvidados y nadie parece quererlos incluir entre los exponentes de la tradición liberal. El hecho es que cuando subrayan la necesidad de la esclavitud, ellos piensan —en primer lugar— no en los negros de las colonias, sino más bien en los "vagabundos", en los mendigos, en el populacho ocioso e incorregible de la metrópoli. ¿Debemos considerarlos iliberales por ese motivo? Si fuera así, lo que distinguiría a los liberales de aquellos que no lo son, no sería la condena a la institución de la esclavitud, sino sólo la discriminación negativa en perjuicio de los pueblos de origen colonial.

La Inglaterra liberal nos pone ante un caso distinto. Francis Hutcheson, un filósofo moral de cierto relieve (es el "inolvidable" maestro de Adam Smith[29]), por un lado expresa críticas yreservas con respecto a la esclavitud a la que de manera indiferenciada son sometidos los negros; por el otro, subraya que sobre todo cuando se trata de los "niveles más humildes" de la sociedad, la esclavitud puede ser una "punición útil": ésta debe ser el "castigo normal para aquellos vagabundos perezosos que, incluso después de haber sido justamente reprendidos y sometidos a servidumbre temporal, no logran mantenerse a sí mismos y a sus propias familias con un trabajo útil"[30] Estamos en presencia de un autor que, mientras advierte disgusto por la esclavitud hereditaria yracial, sin embargo, reivindica una suerte de esclavitud penal para aquellos que —independientemente del color de la piel— deberían resultar culpables de vagabundeo: ¿es Hutcheson liberal?

Situado en la línea del tiempo entre Locke y Calhoun, y con la mirada dirigidajusto hacia la realidad aceptada por ambos respectivamente como obvia y pacífica, o hasta celebrada como un "bien positivo", Adam Smith hace un razonamiento y expresa una preferencia que merecen ser citados extensamente. La esclavitud puede ser suprimida más fácilmente bajo un "gobierno despótico" que bajo un "gobierno libre", siempre que sus organismos representativos fueran reservados exclusivamente a propietarios blancos. En tal caso, la condición de los esclavos negros es desesperada: "Toda ley está hecha por sus patrones, quienes nunca dejarán pasar una medida que los perjudique". Y por lo tanto: "La libertad del hombre libre es la causa de la gran opresión de los esclavos [...]. Y dado que ellos constituyen la parte más numerosa de la población, ninguna persona provista de humanidad deseará la libertad en un país en que ha sido establecida esta institución"[31]. ¿Puede ser considerado liberal un autor que, al menos en un caso concreto, expresa su preferencia por un "gobierno despótico"? O, dicho de otro modo: ¿es más liberal Smith o lo son más Locke y Calhoun que,

junto a la esclavitud, defienden los organismos representativos condenados por el primero en cuanto puntal —en el ámbito de una sociedad esclavista— de una institución infame y contraria a todo sentido de humanidad?

En efecto, como había previsto el gran economista, la esclavitud es abolida en los Estados Unidos no gracias al autogobierno local, sino más bien en virtud del puño de hierro del ejército de la Unión y de la dictadura militar impuesta durante algún tiempo por ella. En aquella ocasión Lincoln es acusado por sus adversarios de despotismo y de jacobinismo: recurre a "gobiernos militares" y "tribunales militares" e interpreta "la palabra 'ley'" como la "voluntad del presidente" y el *habeas corpus* como el "poder del presidente de encarcelar a cualquiera por el período de tiempo que le agrade"[32].

Este acto de acusación lo formularon no sólo los exponentes de la Confederación secesionista, sino también aquellos que aspiraban a una paz de compromiso, también con el fin de regresar a la normalidad constitucional. Y de nuevo estamos obligados a plantearnos la pregunta: ¿es más liberal Lincoln o lo son sus antagonistas del Sur, o bien sus adversarios, que en el Norte se pronuncian en favor del compromiso?

Hemos visto a Mill tomar posición en favor de la Unión y condenar a los "sedicentes" liberales que protestan abiertamente por la energía con que ésta conduce la guerra contra el Sur y mantiene bajo vigilancia a aquellos que, en el propio Norte, están dispuestos a sufrir la secesión esclavista. Sin embargo, veremos que, con la mirada dirigida a las colonias, el liberal inglés justifica el "despotismo" de Occidente sobre las "razas" todavía "menores de edad", obligadas a observar una "obediencia absoluta", de forma tal que puedan ser conducidas hacia la vía del progreso. Es una formulación que no le disgustaría a Calhoun, quien legitima la esclavitud haciendo referencia él también al atraso y a la minoridad de las poblaciones de origen africano: sólo en Norteamérica, y gracias a los cuidados paternos de lospatronos blancos, la "raza negra" logra progresar y pasar de la precedente "condición ínfima, degradada y salvaje" a la nueva "condición relativamente civilizada"[33]. A los ojos de Mill "todo medio" es lícito para quien asume la tarea de educar a las "tribus salvajes"; la "esclavitud" es en ocasiones un paso obligatorio para conducirlas al trabajo y hacerlas útiles a la civilización y al progreso *(infra,* cap. VII, §3). Pero ésta es la opinión también de Calhoun, según el cual la esclavitud es un medio ineludible, si se quiere conseguir el objetivo de la civilización de los negros. En realidad, a diferencia de la esclavitud eterna a la que —según el teórico y político estadounidense— deben ser sometidos los negros, la dictadura pedagógica de que habla Mill está destinada a desaparecer en un futuro, aunque sea remoto y problemático; la otra

cara de la medalla es, sin embargo, que a esta condición de ilibertad está ahora sometido de manera explícita no ya un grupo étnico particular (el pequeño pedazo de África colocado en el corazón de los Estados Unidos), sino el conjunto de los pueblos de los que, gradualmente, Occidente se ha adueñado mediante la expansión colonial y que están obligados a sufrir el "despotismo" político y formas de trabajo serviles o semiserviles. Exigir la "obediencia absoluta" de la inmensa mayoría de la humanidad por un período de tiempo indeterminado, ¿es compatible con la profesión de fe liberal o es sinónimo de "sedicente" liberalismo?

2. LA REVOLUCIÓN NORTEAMERICANA Y LA REVELACIÓN DE UNA VERDAD EMBARAZOSA

Ya estáclaro: lo que divide a los autores hasta aquí citados es, en primer lugar, el problema de la esclavitud. De una manera o de otra, todos remiten o bien a laInglaterra que tuvo su origen en la Revolución Gloriosa o bien a los Estados Unidos. Se trata de dos países que durante casi un siglo han sido una única realidad estatal y han constituido, por así decirlo, un sólo partido político. Antes de la crisis que conduce a la revolución norteamericana, en ambos lados del Atlántico los ingleses se sienten súbditos o ciudadanos orgullosos de "un país, quizás el único en el universo, en el que la libertad civil o política es el verdadero fin y objetivo de la Constitución". Quien así se expresa es Blackstone. Para confirmar su tesis se remite a Montesquieu, quien habla de Inglaterra como de "una nación cuyo código constitucional tiene por objeto la libertad política"*(De l'esprit des lois [El espíritu de las leyes],* de ahora en adelante EL, XI, 5)[34]. Ciertamente, tampoco el liberal francés tiene dudas sobre el hecho de que "Inglaterra es actualmente el país más libre del mundo, sin excluir ninguna república"[35], la "nación libre", el "pueblo libre" por excelencia (EL, XIV, 13; XIX, 27).

En este momento ninguna sombra parece turbar las relaciones entre las dos riberas del Atlántico. No hay conflictos y tampoco podría haberlos —por lo menos para Montesquieu— por el hecho de que también en su relación con las colonias lo que caracteriza a Inglaterra es el amor por la libertad:

> "Si esta nación estableciera colonias lejanas lo haría más para extender su comercio que su dominio.
>
> Ya que se desea establecer en otro lugar lo que ya ha sido establecido entre nosotros, ésta daría a los pueblos de las colonias su propia forma de gobierno,

y ya que este gobierno trae consigo la prosperidad, se vería formarse grandes pueblos incluso en los bosques destinados a su establecimiento" (EL, XIX, 27).

En el curso de estos años también los colonos ingleses en Norteamérica se reconocen orgullosamente en la tesis de Blackstone, según la cual "nuestra Constitución libre", que está "apenas a un paso de la perfección", se diferencia netamente "de las constituciones modernas de otros Estados", del ordenamiento político del "continente europeo" en su conjunto[36].

Y bajo esta ideología el imperio británico lleva a cabo la guerra de los Siete años: los colonos ingleses en Norteamérica son los más decididos a interpretarla como el encuentro entre los "fautores de la libertad en el mundo" —los británicos, "hijos de la noble libertad" o bien los defensores del protestantismo— y la Francia "cruel y opresiva" —despótica en el plano político y seguidora de la "beatería romana" y del papismo en el plano religioso. En este momento, también los súbditos de la Corona inglesa del otro lado del Atlántico gustan repetir, con las palabras de Locke, que "la esclavitud" es "directamente opuesta a la naturaleza generosa y valiente de nuestra nación": es absolutamente impensable para un "inglés" (TT, I, 1). Los franceses hubieran querido reducir las colonias norteamericanas a un "sometimiento esclavista"; por fortuna, Gran Bretaña, "la Señora de las naciones", el gran sostén de la libertad, el flagelo de la opresión y de las tiranías, ha logrado conjurar este intento"[37].

Es una ideología a la que Edmund Burke trata, ya en 1775, de infundir nueva vida, en un desesperado intento por evitar la ruptura que se perfila en el horizonte. Cuando presenta su moción de conciliación, invita a no perder de vista y a no cortar los vínculos que unen a los colonos norteamericanos con la Madre Patria: estamos por supuesto en presencia de una "nación" única, acomunados por un "templo sagrado dedicado a una fe común", la fe en la "libertad". La esclavitud, a la que esencialmente no se le pone obstáculos en países como España o Prusia, "prospera en todos los terrenos" menos en el inglés. Entonces es absurdo querer aplastar con la fuerza a los colonos sediciosos: "un inglés es la persona menos adecuada en el mundo para tratar de inducir a otro inglés, con argumentos, a que se someta a la esclavitud"[38].

Obviamente, la esclavitud de que se habla aquí es la esclavitud de la que se hace responsable al monarca absoluto. La otra, la que encadena a los negros, es silenciada aquí. El cuadro cambia de manera sensible en el momento en que se hace irreversible la revolución —o bien la "guerra civil" con todos sus

“horrores”[39], como prefieren decir los lealistas[40] fieles a la Corona y los propios políticos ingleses, favorables al compromiso y al mantenimiento de la unidad de la “nación” y de la “raza” inglesas[41]. El elemento de continuidad está claro. Cada una de las dos partes contrapuestas acusa a la otra de querer reintroducir el despotismo, la “esclavitud” política. La acusación de los colonos sediciosos es ampliamente conocida: estos no se cansan de denunciar la tiranía de la Corona y del Parlamento inglés, su demencial proyecto de someter a los residentes de Norteamérica a una condición de “servidumbre perpetua y esclavitud”[42]. Pero la respuesta no se hace esperar. Ya en 1773 un lealista de Nueva York lanza una advertencia: hasta ahora“hemos estado alerta contra los ataques externos a nuestra libertad” (la referencia es a la guerra de los Siete años), pero ha sobrevenido un peligro mucho más insidioso, el de “ser esclavizados por tiranos internos”. También en Nueva York, otro lealista reafirma dos años después: los sediciosos aspiran a “reducirnos a una condición peor que la de los esclavos”[43]. En su polémica, los dos troncos en los que se ha separado el partido liberal, retoman la ideología y la retórica que había presidido la autocelebración de la nación inglesa, en su conjunto, como enemiga jurada de la esclavitud política.

La novedad radica en que, paralelamente al intercambio recíproco de acusaciones, junto con la esclavitud política, en la polémica también irrumpe violentamente la otra, la que ambos troncos habían eliminado —como elemento molesto— de su orgullosa autoconciencia en tanto que miembros del pueblo y del partido de la libertad. A los ojos de los colonos sediciosos, el gobierno de Londres, que impone de manera soberana impuestos a ciudadanos o súbditos que ni siquiera están representados en la Cámara de los Comunes, se comporta como un amo frente a sus esclavos. Pero —objetan los demás— si hay que hablar de esclavitud precisamente, ¿por qué no comenzar a poner en discusión aquella que se manifiesta de manera brutal e inequívoca justo allí, donde de forma más apasionada se cantan loas a la libertad? Ya en 1764, Benjamín Franklin, que en aquel momento se hallaba en Londres para apoyar la causa de los colonos, debe enfrentar los comentarios sarcásticos de sus interlocutores:

> “Vosotros, los norteamericanos, armáis un gran jaleo por cualquier mínima imaginaria violación de las que consideráis vuestras libertades; pero en este mundo no existe un pueblo tan enemigo de la libertad, tan absolutamente tiránico como el vuestro, cuando eso os resulta cómodo”[44].

Los sedicentes campeones de la libertad señalan como sinónimo de despotismo y de esclavitud una imposición fiscal promulgada sin su consenso

explícito, pero no muestran escrúpulos en ejercer el poder más absoluto y más arbitrario en perjuicio de sus esclavos. Es una paradoja: "¿Cómo se explica que los más estridentes gritos de dolor por la libertad los escuchemos elevarse en las voces de los cazadores de negros?" —se pregunta Samuel Johnson. De manera análoga, del otro lado del Atlántico, ironizan aquellos que tratan de oponerse a la secesión. Thomas Hutchinson, gobernador real de Massachusetts, reprocha a los revoltosos su incoherencia o hipocresía cuando de la manera más radical niegan a los africanos los mismos derechos que proclaman como "absolutamente inalienables"[45].

Jonathan Boucher, un lealista norteamericano que más tarde se refugiaría en Inglaterra, se hace eco de Thomas Hutchinson —cuando menciona los acontecimientos que lo habían llevado al exilio— al expresar: "Los más bulliciosos abogados de la libertad eran los más duros *y* más malvados dueños de esclavos"[46].

Quienes se expresan con tal dureza no son sólo las personalidades involucradas de manera más directa en la polémica *y* en la lucha política; particularmente incisiva resulta la intervención de John Millar, notable exponente de la Ilustración escocesa:

> "Es singular que los mismos individuos que hablan con estilo refinado de libertad política y que consideran como uno de los derechos inalienables de la humanidad el derecho de imponer impuestos, no tengan escrúpulo en reducir una gran proporción de las criaturas semejantes a ellas a unas condiciones tales en las que resultan privadas no sólo de la propiedad, sino incluso de casi todos los derechos.
>
> Quizás el destino no haya producido otra situación que logre como ésta, ridiculizar una hipótesis liberal o mostrar cuán poco está la conducta de los hombres, en el fondo, orientada por algún principio filosófico"[47].

Millar es discípulo de Adam Smith. También el maestro parece tener la misma opinión. Cuando declara que en lugar del "gobierno libre", controlado por los propietarios de esclavos, prefiere el "gobierno despótico", capaz de borrar la infamia de la esclavitud, hace referencia explícita a Norteamérica. Retraducido en términos estrictamente políticos, el discurso del gran economista significa lo siguiente: sin dudas, el despotismo reprochado a la Corona es preferible a la libertad reivindicada por los propietarios de esclavos y de la cual se beneficia sólo una clase restringida de dueños de plantaciones y amos absolutos.

Los abolicionistas ingleses van más allá, llamando a defender las instituciones británicas, amenazadas por los "usos arbitrarios e inhumanos que prevalecen en un país lejano". Tan arbitrarios e inhumanos que, como resulta del anuncio publicitario insertado en el "New York Journal", una mujer negra y su hijo de tres años son vendidos separadamente en el mercado, como si se tratara de una vaca y de un ternero. Y por lo tanto —concluye en 1769 Granville Sharp— no hay que dejarse engañar por la "grandilocuencia teatral y por las declamaciones en honor de la libertad", a que recurren los esclavistas sediciosos; es necesario decidirse a defender contra ellos con energía las instituciones inglesas libres[48].

Los acusados reaccionan reprochando a su vez a Inglaterra su hipocresía: ésta se jacta de su virtud y de su amor por la libertad, pero, ¿quién ha promovido y continúa promoviendo la trata negrera? ¿Y quién transporta y vende a los esclavos? Así argumenta Franklin[49], agitando un motivo que después deviene central en el proyecto inicial de Declaración de Independencia, elaborado por Jefferson. He aquí de qué manera, en la versión original de este documento solemne se acusan a la Inglaterra liberal que tuvo su origen en la Revolución Gloriosa y a Jorge III. Él ha emprendido una guerra cruel contra el propio género humano, violando los más sagrados derechos a la vida y a la libertad de las personas de un pueblo lejano que nunca le infirió una ofensa, haciéndolas prisioneras y transportándolas a otro hemisferio como esclavas, o enviándolas hacia una muerte miserable durante el traslado. Esta guerra abusiva, vergüenza de las potencias *infieles,* es la guerra del reyCRISTIANOde Gran Bretaña. Decidido a mantener abierto un mercado donde se venden y compran HOMBRES, ha prostituido su derecho de veto, reprimiendo todo intento legislativo que vetara o limitara este execrable comercio[50].

3. EL PAPEL DE LA ESCLAVITUD ENTRE LAS DOS RIBERAS DEL ATLÁNTICO

¿Qué decir de esta polémica furibunda e imprevista? No hay duda de que las acusaciones dirigidas a los revoltosos descubren un punto débil. En la revolución norteamericana Virginia desempeña un papel relevante: aquí está presente el 40 por ciento de los esclavos del país; pero de aquí proviene el mayor número de protagonistas de la revuelta que ha estallado en nombre de la libertad. Durante treinta y dos de los primeros treinta y seis años de vida de los Estados Unidos quienes ocuparon el puesto de presidente fueron propietarios de esclavos, provenientes, precisamente de Virginia. Es esta colonia, o este Estado, fundado en la esclavitud, el que proporciona al país sus estadistas más ilustres; baste

pensar en George Washington (gran protagonista militar y político de la revuelta anti-inglesa) y en James Madison y Thomas Jefferson (autores respectivamente de la Declaración de Independencia y de la Constitución Federal de 1787), los tres, propietarios de esclavos[51]. Independientemente de este o aquel Estado, es evidente el peso que la esclavitud ejerce en el país en su conjunto: aún sesenta años después de su fundación vemos que "en las primeras dieciséis elecciones presidenciales, entre 1788 y 1848, todas excepto cuatro llevaron a un propietario de esclavos del Sur a la Casa Blanca"[52]. Se comprende entonces la persistencia de la polémica antinorteamericana sobre este punto.

En la vertiente opuesta conocemos la ironía de Franklin y Jefferson sobre el moralizante sermón antiesclavista proferido por un país profundamente implicado en la trata negrera. En esto insiste también Burke, teórico de la "conciliación con las colonias". Cuando rechaza la propuesta de aquellos que pedían "una liberación general de los esclavos" de manera que se pudiera combatir la rebelión de sus amos y de los colonos en general, Burke observa: "Por esclavos que sean estos desgraciados negros, y aunque hayan quedado idiotizados por la esclavitud, ¿no sospecharán un poco de esta oferta de libertad, proveniente precisamente de aquella nación que los ha vendido a sus actuales amos?" Tanto más si encima aquella nación insiste en querer practicar la trata negrera, enfrentándose con las colonias que quisieran limitarla o suprimirla. A los ojos de los esclavos llegados a Norteamérica se presentaría un espectáculo singular:

> "Una oferta de libertad desde Inglaterra llegaría a ellos de manera bastante extraña, enviada en un navío africano con una carga de trescientos negros desde Angola, al que los puertos de Virginia y Carolina niegan la entrada. Resultaría curioso ver a un capitán proveniente de Guinea tratando al mismo tiempo de hacer pública su proclamación de libertad y de dar publicidad a su venta de esclavos"[53].

La ironía de Burke da en el blanco. Más allá del papel de Inglaterra en la trata negrera, se debe agregar que, durante largo tiempo, los esclavos continuaron estando presentes en el propio territorio metropolitano: se calcula que, a mediados del siglo XVIII, su número se acercaba a 10.000[54]. ¿Los abolicionistas ingleses se horrorizaban por el mercado de carne humana en las colonias norteamericanas y en Nueva York? En 1766 en Liverpool fueron puestos en venta once esclavos negros, y el mercado de "ganado negro" estaba aún abierto en Dublín doce años después y era regularmente publicitado por la prensa

local[55].

Considerable resultaba también el papel que el comercio y la explotación de los esclavos desempeñaban en la economía del país. "El *Liverpool Courier* del 22 de agosto de 1832 calculaba que las 3/4 partes del café británico, las 15/16 de su algodón, las 22/23 de su azúcar y las 34/35 de su tabaco eran producidas por esclavos"[56]. En general, conviene tener presente el juicio franco de dos testigos ingleses del siglo XVIII. El primero, Joshua Gee, reconoce: "Todo este aumento de nuestra riqueza proviene en gran parte del trabajo de los negros en las plantaciones"[57]. El segundo, Malachy Postlethwayt, empeñado en defender el papel de la *Royal African Company,* la sociedad que administra la trata de esclavos, es más preciso aún: "El comercio de los negros y las consecuencias naturales que se derivan de ello se pueden valorar justamente como una inagotable reserva de riqueza y de poder naval para esta nación"; son "el primer principio y el fundamento de todo lo demás, el resorte principal que pone en movimiento cada rueda"[58]; el imperio británico en su conjunto no es otra cosa que "una magnífica superestructura" de aquel comercio[59], es decir, el peso político de la institución de la esclavitud. Este,si bien es obviamente inferior al que ejerce en las colonias norteamericanas, en realidad no resulta irrelevante en Inglaterra: en el Parlamento de 1790 ocupan asiento dos o tres docenas de miembros con intereses en las Indias Occidentales[60].

En conclusión, el intercambio de acusaciones entre colonos sediciosos y la ex madre-patria, es decir, entre los dos troncos del partido que hasta ese momento se habían auto-celebrado como el partido de la libertad, resulta una recíproca, despiadada desmistificación. La Inglaterra que tuvo su origen en la RevoluciónGloriosa no se limita a no poner en discusión la trata negrera; no, ahora experimenta un poderoso desarrollo[61] y, por otro lado, uno de los primeros actos de política internacional de la nueva monarquía liberal consiste en arrebatar a España el monopolio del comercio de esclavos. En la vertiente opuesta, la revolución que estalló en la otra ribera del Atlántico en nombre de la libertad, implica la consagración oficial de la institución de la esclavitud y la conquista y el ejercicio durante largo tiempo de la hegemonía política por parte de los propietarios de esclavos.

Quizás la intervención más articulada y más ardua en el ámbito de esta polémica se debe a Josiah Tucker, "pastor y tory, pero, por lo demás, hombre honorable y buen economista"[62]. Él denuncia el papel preeminente de Inglaterra en la trata de esclavos: "Nosotros, los orgullosos Campeones de la Libertad y los

declarados Abogados de los Derechos naturales de la Humanidad, nos empeñamos en este comercio inhumano y criminal más profundamente que cualquier otra nación". Pero más hipócrita aún es el comportamiento de los colonos sediciosos: "Los abogados del republicanismo y de la supuesta igualdad de la humanidad deberían ser los primeros en sugerir algún sistema humano de abolición de la peor de todas las esclavitudes"[63]. Y sin embargo...

4. HOLANDA, INGLATERRA, ESTADOS UNIDOS

Si bien las colonias rebeldes en Norteamérica antes de constituirse como Estado independiente forman parte del imperio inglés, este asume su configuración liberal a partir del ascenso al trono de Guillermo III de Orange, quien desembarca en Inglaterra proveniente de Holanda. Por otro lado, si bien Locke con su proyecto de Constitución de Carolina se remite a Norteamérica, escribe su (primera) *Epístola sobre la tolerancia* en Holanda, en aquel momento "el centro de la conspiración" contra el absolutismo Estuardo[64], y también en Holanda nace Bernard de Mandeville, sin duda una de las figuras más importantes del liberalismo temprano.

No hay que perder de vista el hecho de que las Provincias Unidas, surgidas de la lucha contra la España de Felipe II, establecen una organización de tipo liberal un siglo antes que Inglaterra. Es un país que también desde el punto de vista económico-social ha dejado atrás el Antiguo Régimen: en el Setecientos goza de una renta per cápita que representa una vez y media la de Inglaterra; si aquí la fuerza de trabajo dedicada a la agricultura representa el 60 por ciento de la población, en Holanda es sólo el 40. También la estructura del poder es muy significativa: en el país que ha salido victorioso del enfrentamiento con Felipe II domina "una oligarquía burguesa que ha roto decididamente con la forma de vida de la aristocracia rural"[65]. Son estos burgueses ilustrados y tolerantes, liberales, los que se lanzan a la expansión colonial; y en este período histórico, la trata negrera es parte integrante de ella:

> "Los holandeses dirigieron el primer comercio serio de esclavos para garantizar la mano de obra necesaria en las plantaciones de caña de azúcar: cuando perdieron las plantaciones trataron de permanecer en la escena como mercaderes de esclavos, pero en 1675 terminó la supremacía holandesa, dejando el campo a la *Royal African Company,* apenas fundada por los ingleses"[66].

Locke es accionista de la *Royal African Company.* Pero, más que a Inglaterra, la historia de las Provincias Unidas nos conduce a Norteamérica. Según parece, es un traficante holandés quien introduce en Virginia a los esclavos africanos[67]. Nueva Ámsterdam, que los holandeses se ven obligados a ceder a los ingleses y que se convierte en Nueva York, tiene una población compuesta por un 20 por ciento de negros, gran parte de ellos esclavos; cerca del 42 por ciento de los propietarios de casas son al mismo tiempo, en 1703, propietarios de esclavos[68].

Reaparece la paradoja ya vista con relación a Inglaterra y a los Estados Unidos. Hasta mediados del siglo XVII el país que mantiene "el predominio" sobre el "comercio de esclavos"[69] es Holanda, país en el que tiene lugar el prólogo de las sucesivas revoluciones liberales: todavía "a inicios del siglo XVIII todas sus posesiones se fundan en la esclavitud o en el trabajo forzado"[70]. Si bien por un lado Holanda es sinónimo de libertad, por otro es en ese momento sinónimo de esclavitud, y de esclavitud particularmente feroz. En el *Cándido* de Voltaire, el encuentro en Surinam ("de propiedad de los holandeses") con un esclavo negro, reducido "a horrendo estado" por el amo holandés le inflige un duro golpeal ingenuo optimismo del protagonista. Así refiere el esclavo las condiciones de trabajo a las que se ve obligado a someterse:

> "Cuando trabajamos en los ingenios y dejamos un dedo en la piedra del molino, nos cortan la mano; si queremos escaparnos nos cortan la pierna, en ambos trances me he visto yo. Gracias a eso coméis azúcar en Europa"[71].

A su vez, Condorcet, cuando en 1781 lanza su campaña abolicionista, pone en la mira, en particular, a Inglaterra y Holanda, donde la institución de la esclavitud parece particularmente arraigada a causa de la "corrupción general de estas naciones"[72]. Finalmente, conviene citar al lealista norteamericano Jonathan Boucher, a quien hemos visto ironizar acerca de la pasión por la libertad exhibida por los propietarios de esclavos comprometidos en la rebelión; según él: "Estados despóticos tratan a sus esclavos mejor que los republicanos; los españoles eran los mejores amos, mientras que los holandeses eran los peores"[73].

El primer país en tomar la vía del liberalismo es el país que revela un apego particularmente tenaz a la institución de la esclavitud. Por lo que parece, son los colonos de origen holandés quienes oponen la resistencia más dura a las primeras medidas abolicionistas, introducidas en el Norte de los Estados Unidos durante la revolución[74]. En lo que respecta a Holanda propiamente dicha, en 1791 los Estados generales declaran de manera formal que la trata de negros es

esencial para el desarrollo de la prosperidad y del comercio de las colonias. En este mismo período, en franca diferencia con Inglaterra, Holanda reconoce a los propietarios de esclavos el derecho de transportar y depositar su mercancía humana en la madre-patria antes de regresar a las colonias. Finalmente, hay que recordar que Holanda abolió la esclavitud en sus colonias sólo en 1863, cuando ya la Confederación secesionista y esclavista del Sur de los Estados Unidos encaminaba sus pasos hacia la derrota[75].

5. IRLANDESES, INDIOS Y HABITANTES DE JAVA

La rebelión de los colonos ingleses en Norteamérica va acompañada de otra gran polémica. Durante mucho tiempo, al igual que la suerte de los negros, la de los indios tampoco había turbado en modo alguno la profunda convicción, de los ingleses de uno y otro lado del Atlántico, de ser el pueblo elegido de la libertad. Tanto en un caso como en el otro se remitían a Locke, para quien como veremos, los nativos del Nuevo Mundo están muy cercanos a las "bestias salvajes". Pero con el surgimiento del conflicto entre las colonias y la madre-patria, el intercambio de acusaciones afecta también el problema de la relación con los pieles rojas. Inglaterra —proclama Paine en 1776— es "la potencia bárbara e infernal que ha incitado a los indios y a los negros a destruirnos" o a "cortar la garganta de los hombres libres en Norteamérica"[76]. De manera análoga, la Declaración de independencia reprocha a Jorge III no sólo "haber fomentado revueltas dentro de nuestras fronteras" de los esclavos negros, sino también de haber "tratado de instigar a los habitantes de nuestras fronteras, los indios despiadados y salvajes, cuyo modo de guerrear, como es sabido, es la masacre indiscriminada sin distinción de edad, sexo o condición". En 1812, en ocasión de una nueva guerra entre las dos riberas del Atlántico, Madison condena a Inglaterra por el hecho de atacar con su flota de manera indiscriminada a la población civil sin respetar ni a las mujeres ni a los niños, con una conducta similar a la de los "salvajes" pieles rojas[77]. De cómplices de los bárbaros los ingleses devienen bárbaros ellos mismos.

En realidad, la polémica comienza ya mucho antes, tras la Proclama de la Corona que, en 1763, trata de bloquear o contener la expansión de los blancos al Oeste de los montes Allegheny. Es una medida que no agrada a los colonos ni a George Washington, que la considera "una estratagema temporal", destinada a ser rápidamente superada, pero que no conviene tener en cuenta ni siquiera en el presente: tonto es aquel "que deja pasar la presente oportunidad de ir a la caza

debuena tierra”[78]. Entre tales “tontos” no entra el futuro presidente de los EstadosUnidos. Bajo esta nueva forma, si bien por un lado en sus discursos oficiales declara querer aportar “las bendiciones de la civilización” y la “felicidad” a “una raza no iluminada”*(an unenlightened race of men)*[79] *y* por el otro en su correspondencia privada equipara a los pieles rojas “salvajes” a “bestias salvajes del bosque”*(Wild Beasts of the Forest).* Así las cosas, absurda y hasta inmoral había sido la pretensión de la Corona inglesa de bloquear la ulterior expansión de los colonos, la cual, por el contrario —proclama Washington en una carta de 1783— obligará “al salvaje, así como al lobo, a retirarse”[80].

Más drástico aún se revela Franklin al respecto, quien en su *Autobiografía* observa: “Si forma parte de los designios de la Providencia destruir a estos salvajes con el fin de darle espacio a los cultivadores de la tierra, me parece probable que el ron sea el instrumento apropiado. Este ya ha exterminado a todas las tribus que habitaban con anterioridad la costa”[81]. Entra en una suerte de plano eugenésico de inspiración divina la diezma o el aniquilamiento de un pueblo que adora a “el Demonio”[82]. La deshumanización de los pieles rojas es ratificada también por aquellos que en Inglaterra se pronuncian por la conciliación con los sediciosos. El intento de la Corona por bloquear la marcha expansionista de los colonos resulta absurdo y sacrílego a los ojos de Burke, en cuanto “dirigido a prohibir como crimen y a suprimir como mal el mandamiento y la bendición de la Providencia: ‘Creced y multiplicaos’”. Se trata, en última instancia, de un infausto “esfuerzo dirigido a conservar como guarida de bestias feroces *[wild beast]* aquella tierra que Dios ha concedido expresamente a los hijos del hombre”[83].

Quienes oponen cierta resistencia a tal proceso de deshumanización son, obviamente, los que, en ambas orillas del Atlántico, apoyan o justifican la política de la Corona de “conciliación” no ya con los colonos, sino con los indios. En este contexto una mención particular merece la figura del simpático lealista norteamericano, que más de una vez hemos encontrado criticando el singular celo libertario exhibido por los “más duros y más malvados dueños de esclavos”. A estos mismosambientes conduce de nuevo la crueldad en perjuicio de los indios: en ocasiones se les asesina y se les arranca su cuero cabelludo con verdadero fervor religioso; se convierten incluso en el blanco de los que practican el tiro. Sí, son tildados de salvajes; pero —objeta Jonathan Boucher— más salvajes aún “le parecieron nuestros progenitores a Julio César o a

Agrícola"[84]. Hemos visto a Paine acusar al gobierno de Londres de buscar la alianza de los degolladores indios. En realidad —alerta un comandante inglés en 1783— precisamente los colonos ya victoriosos "se preparan para degollar a los indios". El comportamiento de los vencedores —agrega otro oficial— es "humanamente desconcertante"[85]. Es una polémica que dura largo tiempo. A finales del siglo XIX, un historiador descendiente de una familia de lealistas que se había refugiado en Canadá, argumenta de esta manera: ¿los sediciosos pretendían ser los descendientes de aquellos que habían desembarcado en Estados Unidos para evitar la intolerancia y ser fieles a la causa de la libertad? En realidad, derrumbando la política de la Corona inglesa, que aspiraba a la conversión, los puritanos habían dado inicio a la masacre de los pieles rojas, equiparados a los "cananeos y amalecitas", es decir, a estirpes elegidas por el Antiguo Testamento para ser borradas de la faz de la tierra. Se trata de "una de las páginas más negras de la historia colonial inglesa", a la que siguen, sin embargo, aquellas más repugnantes aún, escritas en el curso de la revolución norteamericana, cuando los colonos sediciosos se empeñan en el "exterminio de las seis naciones" pieles rojas, que continuaron fieles a Inglaterra: "Con una orden que creemos no tiene precedentes en los anales de una nación civilizada, el Congreso ordenó la completa destrucción de este pueblo en cuanto nación [...], comprendidas mujeres y niños"[86].

Al menos en su correspondencia privada, Jefferson no tiene dificultad en reconocer el horror de la guerra contra los indios. Pero, a su entender, el responsable de eso es precisamente el gobierno de Londres, que ha instigado a esas "tribus" salvajes y sanguinarias: es una situación que "nos obliga ahora a perseguirlos y exterminarlos o bien a desplazarlos hacia nuevos asentamientos fuera de nuestro alcance". Es indiscutible que a Inglaterra se le achaca "el tratamiento brutal, si no el exterminio de esta raza en nuestra América". Es indiscutible también que la suerte de los "pueblos asiáticos del mismo color" (de los pieles rojas) y también de los irlandeses —que deberían ser "hermanos" de los ingleses por su "color"— es cargada en la cuenta de una política empeñada en sembrar destrucción y muerte "donde quiera que la avaricia anglo-mercantil puede hallar un interés incluso mínimo en inundar la tierra de sangre humana"[87].

No se equivoca Jefferson cuando compara el tratamiento sufrido por los pieles rojas al que les fue reservado a los irlandeses. Así como —según la acusación de los lealistas— puritanos y colonos sediciosos comparan a los indios con los "amalecitas", así los irlandeses son equiparados a los "amalecitas" destinados al exterminio, esta vez por obra de los conquistadores ingleses[88]. La colonización

de Irlanda, con todos sus horrores, es el modelo de la posterior colonización de la América del Norte[89]. Si bien el imperio británico en su conjunto destruye ante todo a irlandeses y negros[90], indios y negros son las principales víctimas del expansionismo territorial y comercial, primero en las colonias inglesas de Norteamérica y después, en los Estados Unidos.

Del mismo modo que en la cuestión de los negros, también en la de los pieles rojas el intercambio de acusaciones termina configurándose como una desmistificación recíproca: no cabe duda de que, junto a la esclavización y a la trata de losnegros, el ascenso de los dos países liberales en las dos orillas del Atlántico ha comportado también un proceso de expropiación sistemática y prácticas genocidas en perjuicio primero de los irlandeses y después de los indios.

Consideraciones análogas se pueden hacer también con respecto a Holanda. Un alto funcionario inglés, sir Thomas Stamford Raffles, que durante algún tiempo, en la época de las guerras napoleónicas, es vicegobernador de Java, declara que la anterior administración "muestra un cuadro insuperable de traiciones, corrupciones, asesinatos e infamias". Está claro que la rivalidad colonial juega un papel en tal juicio. Marx lo cita pero, por lo demás, une en su condena a la "administración colonial holandesa" y a la inglesa. En lo que respecta más propiamente a Holanda:

> "Nada hay más característico que su sistema de robo de los naturales de las Célebes, con el fin de procurarse esclavos para Java [...]. A la juventud raptada se la sepultaba en las mazmorras secretas de las Célebes, hasta que estaba lista para enviarla a los barcos esclavos. Sólo la ciudad de Macasar, por ejemplo —dice un informe oficial—, hormiguea en prisiones secretas, cada una más horrible que la otra, repletas de desdichados, víctimas de la avidez y la tiranía, cargados de grilletes, arrancados con violencia del seno de su familia [...]. Donde ponían el pie, la devastación y despoblación señalaba su paso. Una provincia de Java, Banjuwangi, tenía en 1750 más de 80.000 habitantes; en 1811 sólo le quedaban 8.000. ¡Este es *le doux commerce!*"[91].

De nuevo procesos de esclavización y prácticas genocidas se entrecruzan estrechamente.

6. GROZIO, LOCKE Y LOS PADRES FUNDADORES: UNA LECTURA COMPARADA

A inicios del siglo XVIII, Daniel Defoe subraya la hermandad ideológica entre el país que tuvo su origen en la Revolución Gloriosa y el país que un siglo antes se había revelado contra Felipe II y había conquistado la "libertad" y la prosperidad "gracias al Cielo y a la asistencia de Inglaterra"[92]. A mediados del siglo XIX, a la Francia enfrascada en la solución de un interminable ciclo revolucionario y del bonapartismo, los autores liberales gustan de contraponer el triunfo ordenado de la libertad que se verificó en Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos[93]. Entonces, puede resultar útil proceder a un sumario análisis comparado de los textos y de los autores en los que hallan expresión y consagración teórica las revoluciones liberales de estos tres países.

En lo que respecta a la primera, no podemos dejar de hacer referencia a Hugo Grozio, que dedica dos de sus libros más significativos *(Annales et historiae de rebus Belgicis* y *De antiquitate Reipublicae Batavicae)* a la revuelta contra Felipe II y al país que tuvo su origen en ella. La Holanda liberal se empeña de inmediato en la expansión de ultramar y en el comercio de los esclavos y resulta interesante ver de qué manera Grozio se sitúa con respecto a los pueblos coloniales. Tras haber condenado el carácter supersticioso e idolátrico del "culto religioso" propio del paganismo, agrega: "Y él mismo está dedicado a un espíritu malvado, es falso y embustero y comporta un delito de rebelión; desde el momento en que el honor debido al Rey no sólo se le niega, sino que además, se le transfiere a su tránsfuga y enemigo". Los que están en el punto de mira son los pueblos con un

> "tipo de culto que no se consagra a una inteligencia buena y honesta, y que se tributa por medio de sacrificios humanos, carreras de hombres desnudos en los templos, juegos y danzas plagadas de obscenidades; como los que se ven ahora entre los pueblos de América y de África que están sumidos en las tinieblas del paganismo".

Son los pueblos agredidos por la expansión colonial de Europa los que resultan culpables de rebelión contra Dios y deben ser castigados por tal crimen:

> "Empero, tonta es la convicción según la cual se cree que el Dios bueno no se vengará por eso, ya que sería contrario a la bondad. De hecho, la clemencia, para que sea justa, tiene sus límites, y donde las atrocidades traspasan la medida, lajusticia emite casi necesariamente el castigo"[94].

Contra pueblos que, manchándose "de los delitos que se cometen contra Dios" y violando las normas más elementales del derecho natural, se configuran

como “bárbaros”o bien como “animales salvajes más que como hombres”, la guerra es “natural”, independientemente de los límites estatales y de las distancias geográficas; sí, “la guerra más justa es la que se hace a los animales feroces y, después, la que se hace a los hombres que se asemejan a los animales feroces *[homines belluis similes]” (De jure belli ac pacis libri tres,* de ahora en adelante JBP, II, XX, §§ 40, 44).

Tal es la ideología que encabeza la conquista del Nuevo Mundo. El pecado de idolatría fue el primero de los argumentos que impulsó a Sepúlveda a considerar “justas” la guerra contra los indios y su esclavización[95]. Y en Grozio, junto a la legitimación implícita de las prácticas genocidas que tenían lugar en América, emerge la justificación explícita e insistente de la esclavitud. Esta resulta a veces el castigo de un comportamiento delictivo. No sólo los individuos aislados deben responder por eso: “también los pueblos pueden ser sometidos públicamente alcastigo por un crimen público” (JBP, II, V, § 32). Además, en cuanto “insubordinados” al Rey del universo, los habitantes de América y de África pueden caer en esclavitud también como consecuencia de una “guerra justa”*(bellum justum),* conducida por una potencia europea. Los prisioneros hechos durante un conflicto armado, proclamado de manera solemne y en las formas debidas por parte de la autoridad suprema de un Estado, son legítimamente esclavos (JBP, I, III, §4; III, III, §4). Y esclavos legítimos son también sus descendientes: de otro modo, ¿qué interés tendría el vencedor en mantener con vida al derrotado? En cuanto esclavo de aquel que le ha perdonado la vida, el prisionero entra a formar parte de la propiedad del vencedor, y tal propiedad puede ser transmitida por vía hereditaria o ser objeto de compraventa, exactamente como “la propiedad de las cosas”*(rerum dominium:* JBP, III, VII, §§2, 5).

Naturalmente, todo esto no es válido para “aquellas naciones donde el derecho de esclavitud que se deriva de la guerra ya no está en uso”, no es válido para los países “cristianos”, los cuales se limitan a intercambiar los prisioneros (JBP, III, XIV, §9; VII, §9). Eliminada de los conflictos intra-europeos, la esclavitud por derecho de guerra continúa siendo una realidad cuando la Europa cristiana y civilizada enfrenta, en una guerra “justa” por definición, a los pueblos coloniales, bárbaros y paganos. Por otro lado, independientemente de su comportamiento concreto, no hay que olvidar la lección de un gran maestro: Como ha dicho Aristóteles, hay hombres esclavos por naturaleza, nacidos para ser siervos, así como hay pueblos cuya naturaleza es saber mejor obedecer que gobernar” (JBP, I, III, §8). Es una verdad confirmada incluso por los textos sagrados: “el apóstol Pablo” llama a individuos y pueblos, caídos eventualmente

en esclavitud “por una causa legítima”, a soportar serenamente su condición y a no librarse de ella ni con la rebelión ni con la fuga (JBP, II, XXII, §11).

En conclusión, por un lado Grozio rinde homenaje al “pueblo libre” (JBP, II, XVI, §16), que en Holanda se ha valido de su derecho de resistencia para sacudirse legítimamente de encima el yugo de un príncipe despótico (JBP, I, IV, §11); por el otro no tiene dificultad para justificar la esclavitud y hasta esa suerte de cacería de los “animales salvajes” que tenía lugar en Norteamérica en perjuicio de los pieles rojas.

Pasemos ahora a la Revolución Gloriosa y a Locke. Los *Dos tratados sobre el gobierno* pueden ser considerados momentos esenciales de la preparación y consagración ideológica de este advenimiento que marca el nacimiento de la Inglaterra liberal. Estamos en presencia de textos impregnados profundamente por el *pathos* de la libertad, por la condena al poder absoluto, por el llamado a rebelarse contra aquellos miserables que quisieran privar al hombre de su libertad y reducirlo a la esclavitud. Pero de vez en cuando, en el ámbito de este himno a la libertad, se abren enormes brechas, a través de las cuales pasa en realidad la legitimación de la esclavitud en las colonias. Como confirmación ulterior de la legitimidad de tal institución Grozio aduce el ejemplo de los germanos, que, según el testimonio de Tácito, “se jugaban su libertad con un último tiro de dados” (JBP, II, V, §27). A los ojos de Locke, los “cautivos hechos en una guerra justa” (por parte de los vencedores) se han “jugado *[forfeited]* por decirlo así, su vida y con ella su libertad”. Estos son esclavos “por el derecho natural, y sometidos al dominio *absoluto* y al poder *arbitrario* de sus amos” (TT, II, 85).

Hasta ahora pensamos sólo en los negros traídos de África, pero, en realidad, no es mejor la suerte reservada a los indios. El filósofo liberal inglés está interesado en la trata de esclavos, en cuanto accionista de la *Royal African Company,* y también muestra interés por la marcha expansionista de los colonos blancos, en cuanto secretario (en 1673-74) del Council of Trade and Plantations. Resulta justa la siguiente observación:

> “El hecho de que muchos de los ejemplos adoptados por Locke en el *Segundo Tratado* remitan a los Estados Unidos muestra que su intención era dotar a los colonos —a quienes había servido de muchas otras formas— de un argumento poderoso que les permitiera justificar su depredación y que estuviera basado en la ley natural más que en los decretos legislativos”[96].

En repetidas ocasiones el *Segundo Tratado* hace referencia al “indio

salvaje”*(wild Indian)*, que vaga “insolente y agresivo en las selvas de América”, o bien en las “selvas vírgenes y en las praderas no cultivadas de América” (TT, II, 26, 92, 37). Ignorando el trabajo, que es lo único que da derecho a la propiedad, y ocupando una tierra “que no se encuentra beneficiada por el trabajo” o bien “grandes extensiones de tierras que permanecen incultas” (TT, II, 41, 45) habita en “zonas que no pertenecen a nadie”, en *vacuis locis* (TT, II, 74, 121). Junto al trabajo y a la propiedad privada, los indios ignoran también el dinero: de forma que ellos resultan no sólo extraños a la civilización, sino que tampoco “se unieron al resto del género humano” (TT, II, 45). Por su comportamiento son objeto de una condena que no proviene sólo de los hombres: indudablemente “Dios les impuso la obligación de trabajar” y la propiedad privada, realmente no puede querer que el mundo creado por Él permanezca “para siempre sin dividir e inculto” (TT, II, 35,34).

Desde el momento en que el indio trata de luchar contra la marcha de la civilización, oponiéndose con la violencia a que las tierras incultas ocupadas por él sean beneficiadas con el trabajo, como todo criminal es comparable a “fieras salvajes con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro” y por tanto, “puede ser destruido lo mismo que se mata un león o un tigre”. Locke no se cansa de insistir en el derecho que tiene todo hombre de aniquilar a aquellos que hansido reducidos al rango de “animal de presa”*(Beasts of Prey),* de “fiera salvaje”*(Savage Beasts:* TT, II, 11, 16), al rango de “una fiera salvaje y famélica *[savage ravenous Beasts],* peligrosa y dañina contra la que tiene que defender el atacado su existencia” (TT, II, 181).

Son expresiones que recuerdan las utilizadas por Grozio a propósito de los pueblos bárbaros y paganos en general y por Washington, con relación a los indios. Pero, antes de pasar a los Padres Fundadores y a los documentos solemnes que marcan el surgimiento de los Estados Unidos, convendría detenerse en otra macroscópica cláusula de exclusión que caracteriza la ponderación de la libertad en Locke. Los “papistas” —declara en el *Ensayo sobre la tolerancia*— son “como serpientes, no se logrará nunca con un tratamiento cortés que dejen a un lado su veneno”[97]. Más que contra los católicos ingleses, una declaración tan dura es formulada con la mirada dirigida a Irlanda, donde, en esa época, los pastores no registrados son marcados con fuego, cuando no son castigados con penas más severas o con la muerte[98]. Locke habla de los irlandeses —inmersos en una desesperada revuelta endémica contra la expoliación y la opresión llevadas a cabo por los colonos anglicanos— en términos de desprecio como de una población de “bribones” (TT, I, 137). Por lo demás, reafirma:

> "Los hombres (...) se hallan dispuestos a sentir compasión por los que sufren, y a estimar pura aquella religión, y sinceros con sus fieles, son capaces de superar esa persecución. Pero yo considero que las cosas son bien distintas en el caso de los católicos, que son menos susceptibles que los demás de ser compadecidos, en cuanto no reciben otro tratamiento que el que la crueldad de sus principios y de sus prácticas les hace merecer notoriamente"[99].

La alerta contra el sentimiento de la "compasión" aclara que aquí tenemos que vérnoslas, en primer lugar, con Irlanda. Locke no parece tener objeción de ningún tipo con respecto a la despiadada represión que se abate sobre los irlandeses, cuya suerte hace pensar en aquella reservada a los pieles rojas del otro lado del Atlántico.

Podemos pasar ahora a examinar los documentos que encabezan la Tercera revolución liberal y la fundación de los Estados Unidos. A primera vista la Declaración de independencia y la Constitución de 1787 parecen impregnadas de *un phatos* universalista de la libertad e inspiradas en él: "todos los hombres han sido creados iguales" es el inicio solemne del primer documento; es necesario "salvaguardar para nosotros mismos y para la posteridad el don de la libertad" es el inicio no menos solemne del segundo. Pero basta una lectura apenas un poco más atenta para tropezar, ya en el art. I de la Constitución, con la contraposición entre "hombres libres" y "resto de la población"*(other persons)*. En realidad se trata de los esclavos, cuyo número, reducido a tres quintos, debe tenerse presente para que sea sumado al de las "personas libres"*(free persons) y* así calcular el número de diputados a la Cámara de representantes que han dirigido los Estados donde está presente la institución de la esclavitud.

En toda una serie de otros artículos se hace referencia a esto, recurriendo a distintos eufemismos:

> "Ninguna persona sometida a prestaciones de servicios o de trabajo en uno de los estados, según las leyes vigentes allí, y que se haya refugiado en otro estado, podrá, en virtud de cualquier ley o reglamento en vigor en este, ser eximida detal prestación de servicio o de trabajo; sino que a petición del interesado, serádevuelta a la parte a la que corresponden tales prestaciones."

Si antes era ocultada entre el "resto de la población" (el que no está constituido por "personas libres"), ahora la relación de esclavitud es púdicamente incluida en la categoría general de "prestaciones de servicio o de trabajo", que cada Estado particular, sobre la base de los principios del autogobierno, tiene el derecho de regular como mejor le parece, mientras que la

obligación que tiene cada Estado de restituir al esclavo se configura como la obligación moral de garantizar a un propietario legítimo las “prestaciones” que “le corresponden”. Con un nuevo artificio lingüístico, siempre caracterizado por la misma pudicia, la trata de esclavos negros se convierte en “la emigración o la introducción de aquellas personas que los Estados actualmente existentes pueden considerar conveniente admitir”: entonces, esta “no podrá ser vetada por el Congreso antes del año 1808” y, antes de esa fecha, podrá ser sometida sólo a un impuesto muy modesto (“diez dólares por persona” o por esclavo). De manera igualmente elíptica se expresan los artículos que llaman a la Unión en su conjunto a “suprimir las insurrecciones” o bien la “violencia dentro de nuestras fronteras” (*domestic violence) y* esto significa, en primer lugar, la posible o temida revuelta de los esclavos en este o aquel Estado[100].

La institución de la esclavitud, aunque eliminada en virtud de una rigurosa interdicción lingüística, revela una presencia que lo invade todo en el ámbito de la Constitución norteamericana. Tampoco está ausente en la Declaración de independencia, donde la acusación a Jorge III por haber convocado a los negros esclavos se configura como la acusación ya vista de haber “fomentado revueltas dentro de nuestras fronteras”.

En el paso de Grozio a Locke y de *este* a los documentos constitutivos de la revolución norteamericana, asistimos a un fenómeno sobre el que vale la pena reflexionar: aun considerada legítima en los tres casos, la institución de la esclavitud es teorizada y confirmada sin ninguna reticencia sólo por el autor holandés que vive entre los siglos XVI y XVII. Sin embargo —al menos en lo que respecta a los *Dos tratados sobre el gobierno,* escritos y publicados en vísperas y después de la Revolución Gloriosa—, Locke tiende a legitimar la esclavitud solo en el trasfondo del discurso donde pondera la libertad inglesa. La reticencia alcanza su cúspide en los documentos que consagran la fundación de los Estados Unidos como el capítulo más glorioso de la historia de la libertad.

En lo que se refiere a la relación con los indios, el asunto es diferente. Tanto Grozio como Locke o Washington, hablan de ellos como de “animales salvajes”; de una mayor cautela verbal da prueba un documento como la Declaración de independencia, que se dirige a la opinión pública internacional y que, como sabemos, entre los crímenes más graves de Jorge III señala el de haber instigado a los “despiadados indios salvajes” contra los colonos sediciosos. Es indiscutible que en las tres revoluciones liberales se entrecruzan fuertemente las reivindicaciones de la libertad y las justificaciones de la esclavitud, además de la diezma (o bien el aniquilamiento) de los bárbaros.

7. EL HISTORICISMO VULGAR Y LA ELIMINACIÓN DE LA PARADOJA DEL LIBERALISMO

En conclusión, los países protagonistas de las tres grandes revoluciones liberales son, al mismo tiempo, los protagonistas de dos trágicos capítulos de la historia moderna (y contemporánea). Pero, entonces ¿puede ser considerada válida la representación habitual según la cual lo que caracteriza a la tradición liberal es el amor a la libertad en cuanto tal? Regresemos a la pregunta inicial: ¿qué es el liberalismo? Cuando constatamos la desaparición de las precedentes, presuntas certezas, nos viene a la mente una gran sentencia: "Lo que es sabido, precisamente porque es *sabido,* no es *conocido.* En el proceso del conocimiento, la manera más común de engañarse a sí mismo y a los demás es presuponer algo como sabido y aceptarlo como tal"[101].

Al poner en crisis esa difundida apología, resulta inquietante el entrecruzamiento paradójico al que llegamos cuando reconstruimos históricamente los inicios del liberalismo. Se comprende entonces la tendencia a la supresión. En el fondo así han procedido en su momento Locke y, sobre todo, los colonos norteamericanos sediciosos, que gustaban de cubrir con un velo de silencio, más o menos tupido, la institución de la esclavitud.

A este resultado se puede llegar también por otra vía. Según Hanah Arendt, loque caracteriza la revolución norteamericana es el proyecto de realizar un ordenamiento político fundado en la libertad, mientras que la persistencia de la esclavitud negra remite a una tradición cultural difundida de manera homogénea en las dos riberas del Atlántico:

> "Esta indiferencia, difícil de comprender para nosotros, no era típica de los americanos y no puede ser atribuida ni a una particular dureza de corazón ni a intereses de clase [...]. Para los europeos la esclavitud no formaba parte de la cuestión social, como no formaba parte de ella para los americanos"[102].

En realidad, en la Europa de esa época el disgusto con respecto a la esclavitud es tan fuerte que, no pocas veces, autores relevantes proceden a una neta contraposición entre las dos riberas del Atlántico. Así leemos en Condorcet:

> "El americano se olvida de que los negros son hombres; no tiene ninguna relación moral con ellos; para él no son más que objetos de ganancia; [...] y es tal el exceso de su estúpido desprecio por esta especie infeliz que, al regresar a Europa, se indigna de verlos vestidos como hombres y situados junto a él"[103].

"El americano" objeto de condena aquí es el colono del otro lado del Atlántico, ya sea francés o inglés. A su vez, Millar denuncia en 1771 "esa estremecedora barbarie a la que con frecuencia son expuestos los negros de nuestras colonias". Por fortuna, "la práctica de la esclavitud ha sido abolida de manera muy generalizada en Europa; allí donde subsiste, del otro lado del Atlántico, esa práctica envenena toda la sociedad: de crueldad y de sadismo "son protagonistas incluso personas del sexo débil, en una época que se distingue por la humanidad y la educación"[104]. Esta es la opinión también de Condorcet, quien hace notar cómo "la joven norteamericana asiste" y, en ocasiones, hasta "preside" los feroces "suplicios" infligidos a los esclavos negros[105].

La tesis formulada por Arendt puede ser incluso rebatida. A finales del siglo XVIII la institución de la esclavitud comienza a considerarse indecorosa en los salones donde circulan las ideas de *los philosophes* y en las iglesias que estaban bajo la influencia de los cuáqueros o de otros sectores abolicionistas del cristianismo.

En el mismo momento en que la Convención de Filadelfia aprueba la Constitución que sanciona la esclavitud-mercancía sobre base racial, un defensor francés de esta institución constata amargamente su aislamiento:

> "El poderoso imperio de la opinión pública [...] ofrece ya su apoyo a aquellos que en Francia y en Inglaterra atacan la esclavitud de los negros y persiguen su abolición; serían objeto de las más odiosas interpretaciones aquellos que osaran tener una opinión contraria[106].

Algunos años más tarde, otro defensor francés de la esclavitud lamenta el hecho de que la "negrofilia" se ha convertido en "una extravagancia de moda", hasta el punto de borrar el sentido de la distancia entre las dos razas: "La sangre africana corre demasiado abundantemente en las venas de las propias parisinas"[107].

Si se parte del presupuesto de una "indiferencia" general, en aquellos años, por la suerte de los esclavos negros, no se comprende nada de la revolución norteamericana. El "último gran filósofo" que justifica la esclavitud, Locke, puede ser refutado, y es interesante subrayar que resulta acusado junto a la "actual rebelión norteamericana" de la que es considerado inspirador[108]. En ambos casos, celebrar una libertad de tendencia republicana y legitimar la institución de la esclavitud van a la par. Tras haber citado diversos fragmentos del filósofo, que no dejan dudas de tal propósito, Josiah Tucker comenta: "Este

es el lenguaje del humano señor Locke, el gran y glorioso paladín de los derechos naturales y de las libertades de la humanidad"; he aquí "sus sentimientos reales con respecto a la esclavitud"[109]. De manera análoga, el lealista norteamericano que ya conocemos, es decir, Boucher, condena simultáneamente la secesión republicana y la pretensión de Locke de conferir a "todo hombre libre de Carolina" un poder absoluto e incondicional sobre los esclavos de su propiedad[110].

Si bien los patriotas ingleses y los lealistas contrarios a la secesión ironizan sobre la bandera de la libertad agitada por los propietarios de esclavos, los colonos sediciosos reaccionan no ya reivindicando la legitimidad de la servidumbre de los negros sino, por el contrario, subrayando la enorme implicación y las responsabilidades de primer orden de la Corona inglesa en el tráfico y en el comercio de carne humana. Está claro que la institución de la esclavitud ya está ampliamente deslegitimada. De este modo se explican las figuras retóricas que caracterizan la Constitución del nuevo Estado. Como observa un delegado a la Convención de Filadelfia, sus colegas "trataban ansiosamente de evitar la introducción de expresiones que pudieran resultar odiosas a los oídos de los norteamericanos", pero "tenían la intención de introducir en su sistema aquellas *cosas* que las *expresiones indicaban"*[111]. El hecho es que, desde los inicios del debate acerca del nuevo ordenamiento constitucional —hace notar otro testigo— "nos avergonzábamos de usar el término esclavos" que era entonces sustituido por una circunlocución"[112]. Los que dan mayor prueba de falta de escrúpulos —observa Condorcet en 1781— son los "propietarios" de esclavos: estos están "guiados por una falsa conciencia *[fausse conscience]",* que los hace impenetrables a las "protestas de los defensores de la humanidad" y "los hace actuar no contra sus propios intereses, sino más bien a su favor"[113].

Como vemos, no obstante la opinión contraria de Arendt, los "intereses de clase", en primer lugar de aquellos que poseían extensas plantaciones y un número relevante de esclavos, desempeñan un importante papel, que no escapa a los observadores de la época. El hecho es que Arendt, en última instancia, termina identificándose con el punto de vista de los colonos sediciosos, que mantenían la conciencia limpia de ser los campeones de la causa de la libertad, eliminando el hecho macroscópico de la esclavitud mediante sus ingeniosos eufemismos: a tales eufemismos se atiene la explicación "historicista".

8. EXPANSIÓN COLONIAL Y RENACIMIENTO DE LA ESCLAVITUD:

LAS POSICIONES DE BODINO, GROZIO Y LOCKE

¿Puede un acercamiento "historicista" —decididamente desorientador con relación a la revolución norteamericana— ser útil para aclarar las razones del entrecruzamiento, puesto de manifiesto ya, entre la libertad y la opresión en las dos revoluciones liberales precedentes? Ugo Grozio y Jean Bodino, a pesar de ser contemporáneos, en cuanto ambos viven entre los siglos XVI y XVII, expresan posiciones diametralmente opuestas acerca del tema que nos interesa aquí. Si bien el primero justifica la esclavitud remitiéndose a la autoridad tanto de la Biblia como de Aristóteles, el segundo refuta ambos argumentos. Tras haber observado que en el mundo hebreo sólo los gentiles podían ser sometidos a esclavitud perpetua y que cristianos e islámicos se atienen a normas y costumbres análogas, Bodino concluye: "Los pueblos de las tres religiones han cortado por la mitad la ley de Dios que concierne a la esclavitud", como si la prohibición de esta horrible institución se refiriera sólo a los consanguíneos y no a la humanidad en su conjunto. Si es que se puede instituir una distinción en el ámbito de las tres religiones monoteístas, esta es en favor del Islam, que ha sabido expandirse gracias a una valiente política de emancipación[114].

Bodino refuta también la tesis de Aristóteles, retomada y hasta radicalizada por Grozio, según la cual existirían hombres y pueblos esclavos por naturaleza. Para confirmar esto a menudo gustan de citar el hecho de la difusión universal en el tiempo y en el espacio de la institución de la esclavitud; pero —objeta el autor francés— no menos universalmente difundidas son las revueltas de los esclavos:

> "Alegar que la servidumbre no hubiera durado tanto tiempo si fuese contra lanaturaleza, constituye un argumento irrefutable si se refiere exclusivamente a las cosas naturales, que tienen la propiedad de conformarse a la inmutable ordenanza divina. Pero habiéndose dado al hombre libertad para elegir entre el bien y el mal, muchas veces contraviene la prohibición y escoge lo peor en contra de la ley de Dios y de la naturaleza. La opinión depravada tiene tanta fuerza para él que se transforma en ley con mayor autoridad que la misma naturaleza; de este modo, no hay impiedad ni perversidad que no haya sido tenida por virtud y piedad"[115].

Si bien la institución de la esclavitud durante largo tiempo ha aparecido y todavía continúa apareciendo como algo obvio y comúnmente aceptado, esta remite no a la naturaleza, sino a la historia, más exactamente a un capítulo de historia deplorable y execrable, que es necesario apresurarse a concluir de una vez y para siempre. No tiene sentido quererlo justificar basándose en el derecho

de guerra (como hace también Grozio): “Ni que la caridad consista en guardar los cautivos para obtener de ellos ganancia y beneficio, como si fueran animales”[116]. En conclusión: Grozio y Bodino son contemporáneos; si bien el primero es expresión de la Holanda en algún modo liberal, el segundo es un teórico de la monarquía absoluta, pero es el segundo y no el primero el que pone en discusión el poder absoluto que el amo ejerce sobre sus esclavos.

A un resultado análogo arribamos cuando, en lugar de comparar a Bodino con Grozio lo hacemos con Locke, aunque es posterior en algunos decenios. Si bien el liberal inglés, que justifica la esclavitud también con la mirada dirigida al pasado, señala a Espartaco como el responsable de una “agresión” contra la “propiedad” y el poder legítimo (TT, II, 196), de manera bien diferente se expresa Bodino: “Los romanos, a pesar de ser tan grandes y poderosos [...] con cuantas leyes hicieron, no pudieron impedir la rebelión de sesenta mil esclavos con Espartaco a la cabeza, quien por tres veces venció al ejército romano desplegado en batalla”[117]. En el liberal inglés ha desaparecido la carga universalista presente en Bodino, así como tampoco hay ya traza de la condena incondicional a la esclavitud que se lee, por el contrario, en el teórico francés del absolutismo monárquico: si tenemos presente “tantos asesinatos, crueldades y villanías odiosas cometidas por los señores en las personas de los esclavos, puede concluirse que la esclavitud es perjudicial y que también lo es reintroducirla después de haberla abolido”[118].

Aquí se habla de reintroducción. En efecto, Bodino traza una breve historia de la esclavitud en el mundo o, más propiamente, en Occidente (y en el área geográfica dominada por este). Es cierto que esta institución gozaba de buena vitalidad en la antigüedad greco-romana. Al ejemplo y al modelo de esta espléndida civilización se remitirán, todavía en el curso de la guerra de Secesión, los teóricos y los defensores de la causa del Sur para condenar el abolicionismo. Bodino, por el contrario, dibuja un cuadro más bien realista de la antigüedad clásica: esta estaba fundada sobre la servidumbre de un número de hombres claramente superior al de los ciudadanos libres; por lo tanto, vivía constantemente bajo la pesadilla de la rebelión de los esclavos y, con tal de resolver el problema, no dudaba en recurrir a las medidas más bárbaras, como lo confirma el asesinato en Esparta “en una sola noche” de 30.000 ilotas[119]. Con posterioridad, también como consecuencia de la influencia del cristianismo, las cosas parecen cambiar: “Europa fue liberada de la esclavitud aproximadamente después de 1250”, pero “la vemos hoy retornar nuevamente”; tras la expansión colonial ésta “se ha ido renovando en todo el mundo”; hay un retorno masivo de

los esclavos y ya Portugal “tiene verdaderos rebaños de estos como de animales”[120].

Y por tanto, lejos de ser afectada por los intentos de eliminación del historicismo vulgar, la paradoja que caracteriza a la revolución norteamericana y al primer liberalismo en general, no sólo continúa subsistiendo, sino que resulta más clara aún: estamos en presencia de un movimiento político en contratendencia respecto a autores que, ya siglos antes, habían pronunciado una condena sin apelación a la institución de la esclavitud. Si bien Locke, campeón de la lucha contra el absolutismo monárquico, justifica el poder absoluto del patrono blanco sobre el esclavo negro, tal poder es condenado por un teórico del absolutismo monárquico como lo es Bodino.

En conclusión, cuando se analiza la relación que las tres revoluciones liberales desarrollan, por un lado con los negros y por el otro con los irlandeses, los indiosy los nativos, resulta errado partir del presupuesto de un tiempo histórico homogéneo, sin solución de continuidad y que discurre de manera unilineal. Muy anterior a Locke y a Washington, y contemporáneo de Grozio, es Montaigne, en el cual hallamos una memorable reflexión autocrítica acerca de la expansión colonial de Occidente que en vano buscaremos en los primeros. Tal reflexión puede incluso ser comprendida como una crítica anticipada, pero puntual, del comportamiento asumido por Grozio, Locke y Washington con respecto a las poblaciones extra-europeas: en estas no hay “nada de bárbaro y salvaje”; el hecho es que “cada uno llama barbarie a aquello que no está en sus costumbres”. Se toma como modelo al propio país: “allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, el uso perfecto y completo de cada cosa”[121]. Remontándonos en el tiempo, tropezamos con Las Casas y su crítica a los argumentos con los que se procedía a la deshumanización de los indios “bárbaros”[122], aquellos argumentos que, por el contrario, son más o menos ampliamente retomados por Grozio, Locke y Washington.

Hay que agregar que la explicación “historicista” se revela inconsistente no sólo en lo que respecta a la relación con los pueblos coloniales. Si bien Fletcher, “republicano por principio”, como se define él mismo, miembro del Parlamento escocés y exponente del mundo político liberal que tiene su origen en la Revolución Gloriosa, exige “convertir en esclavos a todos los incapaces de proveer a su propia manutención”[123], Bodino condena incluso la esclavitud de los “vagabundos y perezosos”[124]. Según la observación de un gran sociólogo, “en el período entre 1660 y 1760” (es decir, en los decenios de preeminencia del movimiento liberal) se difunde en Inglaterra, con respecto a asalariados y

desocupados, un comportamiento de una dureza sin precedentes, “tal, que no halla comparación en nuestros tiempos, sino en el comportamiento de los más abyectos colonizadores blancos hacia los trabajadores de color”[125].

Para comprender el carácter radical de la paradoja que nos ocupa, regresemos a Bodino, que culpa a la avidez de los mercaderes del regreso de la esclavitud en el mundo, para después agregar que “Si los príncipes no ponen orden, esto pronto estará lleno de esclavos”[126]. Aunque considera por un lado que la esclavitud no es un rezago del pasado ni del atraso, ve su solución no ya en las nuevas fuerzas políticas y sociales —que están emergiendo como consecuencia del desarrollo económico y colonial— sino, por el contrario, paradójicamente la ve en el poder monárquico. Así lo argumenta Bodino, y así también lo argumenta, dos siglos más tarde, el propio Smith. Por otro lado, cuando Fletcher recomienda la transformación de los mendigos en esclavos, polemiza contra la Iglesia, a la que le reprocha haberpromovido la abolición de la esclavitud en la antigüedad clásica y oponerse a su reintroducción en el mundo moderno, favoreciendo así la pereza y el desenfreno de los vagabundos[127]. También en *este* caso, la institución de la esclavitud se percibe en contradicción no ya con las nuevas fuerzas sociales y políticas, sino con un poder de origen pre-moderno. Tal consideración puede resultar igualmente válida con este propósito para Grozio, quien desarrolla también una polémica, si bien no ya contra el cristianismo en cuanto tal, en todo caso sí contra sus lecturas de corte abolicionista:

> “Los apóstoles y los antiguos cánones prescriben a los esclavos no librarse de sus amos con la fuga; probablemente es un precepto general opuesto al error de aquellos que rechazan cualquier sometimiento, ya sea privado o público, por considerarlo en contradicción con la libertad cristiana (JBP, II, V, § 29)”.

Los propietarios que, en la Virginia de finales del siglo XVII, impiden el bautismo de los esclavos —con el objetivo de no turbar el espíritu de sumisión y de evitar que surja en ellos un sentido de orgullo, por el hecho de pertenecer a la misma comunidad religiosa que sus amos— provocan la protesta tanto de la Iglesia como de la Corona[128]; y una vez más, vemos que son las fuerzas del Antiguo Régimen las que ejercen una acción de freno y de contención frente a la esclavitud racial.

En conclusión, el recurso al historicismo vulgar para “explicar” o eliminar el sorprendente entrecruzamiento de libertad y opresión que caracteriza las tres revoluciones liberales de que se habla aquí, no conduce a nada. La paradoja

sigue en pie, y eso exige una explicación real y menos consoladora.

CAPÍTULO SEGUNDO

LIBERALISMO Y ESCLAVITUD RACIAL: UN SINGULAR PARTO GEMELAR

1. LIMITACIÓN DEL PODER Y SURGIMIENTO DE UN PODER ABSOLUTO SIN PRECEDENTES

Para que esta paradoja pueda ser explicada, primero tiene que exponerse en toda su radicalidad. La esclavitud no es algo que permanezca *a pesar del* éxito de las tres revoluciones liberales; al contrario, conoce su máximo desarrollo con posterioridad a tal éxito: "El total de la población esclava en el continente americano ascendía a cerca de 330.000 en 1700, a casi tres millones en 1800, para alcanzar finalmente el pico de los más de 6 millones en los años 50 del siglo XIX"[129]. Lo que contribuye de manera decisiva al ascenso de esta institución, sinónimo de poder absoluto del hombre sobre el hombre, es el mundo liberal. A mediados del siglo XVIII era Gran Bretaña la que poseía el mayor número de esclavos (878.000). El dato está lejos de ser exacto. A pesar de que el imperio de España tiene una extensión mucho mayor, le sigue a una buena distancia. Quien ocupa el segundo lugar es Portugal, que posee 700.000 esclavos, pero que a su vez es una especie de semi-colonia de la Gran Bretaña: una gran parte del oro que extraen los esclavos brasileños termina en Londres[130]. Y por lo tanto, no hay duda de que, quien se distingue en este campo por su posición absolutamente eminente es el país que, al mismo tiempo, está a la cabeza del movimiento liberal y que ha conquistado su primacía en el comercio y en la posesión de esclavos negros a partir, precisamente, de la Revolución Gloriosa. Por otro lado, es el propio Pitt el Joven quien, al intervenir en abril de 1792 en la Cámara de los comunes sobre el tema de la esclavitud y de la trata negrera, reconoce que "ninguna nación en Europa [...] está tan profundamente sumida en esta culpa como Gran Bretaña"[131].

Y eso no es todo. En las colonias españolas y portuguesas, en mayor o menor medida, sobrevive la "esclavitud doméstica", que debe distinguirse claramente de la "esclavitud sistémica, vinculada a las plantaciones y a la producción de mercancías"; y es este segundo tipo de esclavitud —que se afianza sobre todo en

elsiglo XVIII (a partir de la revolución liberal de 1688-89) y que predomina claramente en las colonias inglesas— el que explica de manera más completa la deshumanización de aquellos que ya son sólo instrumentos de trabajo y mercancías, objeto de compraventa regular en el mercado[132].

No se trata ni siquiera del retorno de la esclavitud propia de la antigüedad clásica. En realidad, ya en Roma la esclavitud-mercancía había conocido una amplia difusión. Y sin embargo, el esclavo podía razonablemente esperar, que si bien no él mismo, sus hijos o nietos pudieran conquistar la libertad y hasta una posición social eminente. Ahora, por el contrario, su suerte se configura cada vez más como una jaula de la cual es imposible evadirse. En la primera mitad del siglo XVIII, numerosas colonias inglesas en América promulgan normas que hacen cada vez más difícil la emancipación de los esclavos[133].

Los cuáqueros lamentan la llegada de lo que para ellos resulta un sistema nuevo y repugnante: la servidumbre a tiempo determinado y las demás formas de trabajo más o menos servil, en vigor hasta ese momento, tienden a ceder el lugar a la esclavitud propiamente dicha, a la condena perpetua y hereditaria de todo un pueblo, al que se le niega cualquier perspectiva de cambio y mejoramiento, cualquier esperanza de libertad[134]. Todavía en un estatuto de 1696, Carolina del Sur declaraba no poder prosperar “sin el trabajo y los servicios de los negros y otros esclavos”[135]. Aún no estaba bien definida la barrera que separa servidumbre y esclavitud, y esta última institución no se había manifestado todavía en toda su dureza. Pero ya está en curso el proceso que reduce cada vez más al esclavo a pura mercancía y proclama el carácter racial de la condición a que está sometido. Un abismo infranqueable separa a los negros de la población libre: leyes cada vez más severas vetan y castigan a guisa de un crimen las relaciones sexuales y matrimonios interraciales. Estamos ya en presencia de una casta hereditaria de esclavos, definida y reconocible ya por el color de la piel. En este sentido, a los ojos de John Wesley, la “esclavitud norteamericana” es “la más vil nunca antes aparecida sobre la tierra”[136].

El juicio de los cuáqueros norteamericanos y del abolicionista inglés está plenamente confirmado por los historiadores de nuestros días: como conclusión de un “ciclo de degradación” en perjuicio de los negros, con la puesta en marcha de la “máquina de la opresión” blanca y la unión definitiva de “esclavitud y discriminación racial”, a finales del siglo XVII vemos en acción en las “colonias del imperio británico” una “esclavitud-mercancía sobre base racial” (*chattel racial slavery),* desconocida en la Inglaterra isabelina (y también en la antigüedad clásica), pero “familiar a los hombres que viven en el XIX” y

conocen la realidad del Sur de los Estados Unidos[137]. Y entonces, la esclavitud en su forma más radical triunfa en los siglos de oro del liberalismo y en el corazón del mundo liberal. Termina por reconocerlo James Madison, propietario de esclavos y liberal (de manera similar a otros numerosos protagonistas de la revolución norteamericana), quien observa que “el dominio más opresivo nunca antes ejercido por el hombre sobre el hombre”, el dominio basado en la “mera distinción del color”, se impone “en el período más brillante de la Ilustración”[138].

Formulada correctamente y en toda su radicalidad, la paradoja ante la que nos encontramos reside en esto: ascenso del liberalismo y difusión de la esclavitud-mercancía sobre una base racial son el producto de un parto gemelar que sin embargo presenta, como veremos, características muy singulares.

2. AUTOGOBIERNO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y TRIUNFO DE LA GRAN PROPIEDAD

Ya desde su surgimiento, la paradoja que se trata de explicar aquí no escapa a los observadores más atentos. Acabamos de ver cómo la admite Madison; y por otro lado, conocemos la ironía de Samuel Johnson sobre el apasionado amor por la libertad exhibido por los propietarios de esclavos; y la observación de Adam Smith, por una parte, relativa al nexo entre permanencia y reforzamiento de la institución de la esclavitud, y por la otra, poder de los organismos representativos hegemonizados por los propietarios de esclavos. Pero con tal propósito debemos tener en cuenta otras intervenciones, no menos significativas. En la lucha por la conciliación con las colonias sediciosas, Burke reconoce el peso que la esclavitud ejerce dentro de ellas, pero esta circunstancia no daña el “espíritu de libertad”: al contrario, precisamente aquí la libertad parece “más noble y más liberal”; es cierto que “los habitantes de las colonias meridionales están más fuertemente ligados a la libertad que los de las septentrionales”[139]. Es una consideración que podemos reencontrar, algunos decenios más tarde, en un dueño de plantaciones de las islas Barbados: “No existen en el mundo naciones más celosamente ligadas a la libertad que aquellas en las cuales está vigente la institución de la esclavitud”[140]. En la vertiente opuesta, en Inglaterra, Josiah Tucker —cuando se opone a Burke y a su política de conciliación con las colonias sediciosas— hace notar cómo “los campeones del republicanismo americano” son, al mismo tiempo, los promotores dela “absurda tiranía” que ejercen sobre sus esclavos: es “la tiranía republicana, la peor de todas las tiranías”[141].

Los autores citados aquí muestran conciencia —más o menos nítida *y* acompañada de un juicio de valor diferente según las circunstancias— de la paradoja que estamos investigando. Y quizás ahora esta comience a perder su áurea de impenetrabilidad. ¿Por qué debemos asombrarnos de que sean los grandes propietarios de esclavos quienes reivindiquen, o bien participen en primera fila en la reivindicación del autogobierno de la "libertad" respecto al poder político central? En 1839, un ilustre exponente de la Virginia de la época observa que la posición del propietario de esclavos estimula en él

> "Una naturaleza y un carácter más liberal *[a more liberal caste of character],* principios más elevados, una mayor apertura de la mente, un amor más profundo y más ferviente y una consideración más justa de aquella libertad, gracias a la cual él resulta tan altamente distinguido"[142].

La riqueza y la comodidad de que goza y la cultura que logra adquirir así, refuerzan la orgullosa autoconciencia de una clase, que deviene cada vez más intolerante con los atropellos, con las intromisiones, con las interferencias, con los vínculos impuestos por el poder político o por la autoridad religiosa. Quitándose de encima estos vínculos, el dueño de plantación y propietario de esclavos hace madurar un espíritu liberal y un pensamiento libre.

Los cambios ocurridos a partir del Medioevo confirman este fenómeno. Entre 1263 y 1265, mediante las Siete partidas, Alfonso X de Castilla reglamenta la institución de la esclavitud, que él parece reconocer de mala gana, por cuanto siempre es "innatural". El derecho de propiedad está limitado en primer lugar por la religión: a un infiel no le está permitido poseer esclavos cristianos, y en todo caso, al esclavo se le debe garantizar la posibilidad de llevar una vida conforme a los principios cristianos; de aquí parte el reconocimiento de su derecho a establecer una familia y a ver respetados el honor y la castidad de la esposa y de las hijas. Más adelante incluso se dan casos de patronos denunciados a la Inquisición por no respetar los derechos de sus esclavos. Profundamente influenciado por la religión, el Estado comienza a limitar el poder del propietario, empeñándose en regular y limitar el castigo infligido por el patrono al esclavo y tratando de varias maneras de promover la liberación de este último (pues se trata de un súbdito cristiano). La liberación es conferida desde arriba, cuando el esclavo lleva a cabo una acción meritoria para el país: en tal caso, el patrono privado de su propiedad es indemnizado por el Estado[143].

La llegada de la propiedad moderna comporta para el patrono la facultad de disponer de esta como mejor crea. En la Virginia de la segunda mitad del siglo

XVII está vigente una norma que sanciona la impunidad esencial del patrono, incluso en el caso en que dé muerte a su esclavo. Tal comportamiento no puede ser considerado "delito grave" (*felony),* en cuanto "no se puede suponer que una crueldad intencional (y sólo esta convierte en asesinato una muerte) induzca a un hombre a destruir su propiedad"[144]. Primero con la Revolución Gloriosa y más tarde, de manera más completa, con la revolución norteamericana, la imposición del autogobierno de la sociedad civil bajo la hegemonía de los propietarios de esclavos implica la liquidación definitiva de las tradicionales "interferencias" de las autoridades políticas y religiosas; ya resultan irrelevantes el bautismo y la profesión de fe cristiana. En Virginia, a finales del siglo XVII, se puede proceder "sin las formalidades del jurado" a la ejecución de un esclavo culpable de un crimen capital; el matrimonio entre los esclavos ya no es un sacramento y también los funerales pierden su solemnidad. A inicios del siglo XIX un jurista virginiano (George Tucker) puede observar que el esclavo está situado "por debajo del rango de los seres humanos no sólo política, sino también física y moralmente"[145].

Además de la situación de los negros, la conquista del autogobierno por parte de la sociedad civil que queda bajo la hegemonía de la gran propiedad, implica el empeoramiento, en medida más drástica aún, de la condición de la población indígena. La falta de control ejercido por el gobierno de Londres elimina los últimos obstáculos que frenan la marcha expansionista de los colonos blancos. La idea de la deportación de los pieles rojas —ya entonces acariciada por Jefferson y después formulada de manera explícita y brutal por la administración Monroe (los nativos del Este deben abandonar el terreno "estén o no de acuerdo, se hayan o no civilizado)— se convierte en trágica realidad con la presidencia de Jackson:

> "El general Winfield Scott, con seis mil hombres y seguido por 'voluntarios civiles', invadió el territorio Cheroki, secuestró a todos los indios que logró encontrar, y en medio del invierno, los puso en marcha en dirección a Arkansas y Oklahoma; los 'voluntarios civiles' se apropiaron del ganado de los indios, de sus bienes domésticos y de sus utensilios agrícolas y quemaron sus casas. Cerca de catorce mil indios fueron obligados a recorrer el 'sendero de las lágrimas', como se le llama aquí, y cerca de cuatro mil murieron durante el viaje. Un testigo del éxodo ha informado: 'Incluso mujeres de edad avanzada, aparentemente próximas a bajar a la tumba, se pusieron en camino con fardos pesados atados a la espalda, unas veces por terreno helado y otras por caminos fangosos, con los pies al descubierto'"[146].

3. EL ESCLAVONEGRO Y EL SIERVO BLANCO: DE GROZIO A LOCKE

El autogobierno de la sociedad civil, mientras estimula el desarrollo de la esclavitud-mercancía sobre una base racial y excava un abismo insondable y sin precedentes entre blancos y pueblos de color, triunfo agitando la bandera de la libertad y de la lucha contra el despotismo. Entre estos dos elementos, que ven juntos la luz, en el curso de un singular parto gemelar, se instituye una relación rica en tensiones y contradicciones. En tal celebración de la libertad, que se entrecruza con la realidad de un poder absoluto sin precedentes, se puede advertir claramente una ideología. Por mistificadora que pueda ser, la ideología siempre implica algo; es más, su función mistificadora no puede ni siquiera imaginarse sin una cierta incidencia en la realidad social concreta. Y mucho menos la ideología puede ser considerada sinónimo de engaño consciente: si así fuera, no lograría inspirar las mentes y producir una acción social real y estaría condenada a la impotencia. Los teóricos y los protagonistas de las revoluciones y de los movimientos liberales están animados por un *pathos* fuerte y convencido de la libertad, y precisamente por eso, sienten embarazo por la realidad de la esclavitud. Es obvio que en la mayor parte de los casos, tal embarazo no llega hasta el punto de poner en discusión la "propiedad" sobre la que reposan la riqueza y la influencia social de la clase protagonista de la lucha por el autogobierno de la sociedad civil. En lo que concierne a Inglaterra, el asunto termina tomando la vía que traslada la esclavitud propiamente dicha a un área geográfica lejana de la metrópoli, ubicada tras el límite del mundo civilizado, donde, precisamente a causa de la contigüidad y de la presión de la barbarie circundante, el espíritu de la libertad no logra manifestarse en toda su pureza, como, por el contrario, ocurre en la Inglaterra propiamente dicha, en esa que es la patria auténtica, la tierra prometida de la libertad.

Pero, a tal conclusión se arriba a través de un camino caracterizado por oscilaciones y contradicciones de diverso género. En Grozio todavía no está bien visible la barrera del color, que separa el destino reservado a los negros de la condición a la que pueden ser sometidos los estratos más pobres de la población blanca. Así, leemos: "Hay una servidumbre perfecta *[servitus perfecta],* que obliga a los servicios perpetuos a cambio de los alimentos y de las demás cosas necesarias para la vida; entendida y contenida así en los límites de la naturaleza, esta no resulta demasiado dura". Sin embargo, la esclavitud no es la única forma de *servitus,* es sólo "la especie más vil de sometimiento *(subjectionis species ignobilissima:* JBP, 11, V, § 27). Existe también la *servitus imperfecta,* propia, entre otras, tanto de los siervos de la gleba como de los *mercenarios* o

asalariados (JBP, II, V, § 30). Y, por lo tanto, es el trabajo en cuanto tal el que se incluye bajo la categoría de “servidumbre”*(servitus)* o de “sometimiento (*subjectio).* Obviamente, entre las dos formas de “servidumbre” y de “sometimiento” hay una diferencia. Si bien el patrono incluso viola la “razón natural” o la “justicia plena e interior”, y las normas de la moral, enbase a la legislación vigente en algunos países, él puede matar impunemente a su esclavo y, por lo tanto, ejercer sobre él un derecho de vida y de muerte (JBP, II, V, §28; III, XIV, §3). Es una situación que no se verifica en el ámbito de la *servitus imperfecta* y de la relación de trabajo que recurre a los *mercenarios* o asalariados. Y, sin embargo, en realidad tenemos que vérnosla con una *species* particular de ese único *genus* que es la servidumbre o el sometimiento. El límite entre las distintas especies es fugaz. Por ejemplo, en lo que respecta a los “aprendices [*apprenticií]* en Inglaterra”, hay que señalar que “durante el período de su aprendizaje estos se acercan a la condición servil *[conditio servilis]”*por excelencia, es decir, a la condición de los esclavos propiamente dichos (JBP, II, V, § 30 nota). Por otra parte, para expiar un crimen se puede ser condenado a trabajar y a ofrecer sus propios servicios, ya sea en calidad de esclavo o de individuo sometido a cualquier forma de “servidumbre imperfecta” (JBP, II, V, § 32).

Respecto a Grozio, Locke se preocupa por distinguir con más rigor entre las distintas formas de servidumbre. Es cierto que no faltan elementos de continuidad. A propósito del trabajo asalariado y del contrato que lo instituye, el filósofo liberal inglés escribe: “Un hombre libre puede constituirse en criado de otro”. Como se ve, el trabajo en cuanto tal continúa siendo asumido bajo la categoría de servidumbre: de hecho, el contrato introduce al asalariado “en la familia de su amo y queda bajo la disciplina corriente en esa familia”; esa disciplina es, sin embargo, bien distinta del poder ilimitado que caracteriza la relación de esclavitud y define “la condición de esclavitud perfecta” (*perfect condition of slavery.* TT, II, 85, 24). A grandes rasgos surge nuevamente la distinción groziana de *servitus perfecta* y *servitus imperfecta.*

Pero Locke exhorta a no confundir el *servant* y el *slave.* Grozio compara al esclavo con un “mercenario perpetuo” o con un asalariado ligado durante su vida natural al mismo patrono (JBP, III, XIV, § 2). Locke, por el contrario, subraya que se trata de dos “personas de condiciones bien distintas”. El poder que el patrono ejerce sobre el siervo, además de ser “pasajero”, “no es mayor que el previsto por el contrato”; es un “poder limitado” (TT, II, 85, 24). Si bien por una parte mejora la condición del siervo, por la otra empeora de manera clara la del esclavo propiamente dicho. Obviando las reservas morales de Grozio, que invita

al patrono a respetar no sólo la vida, sino también el peculio de su esclavo (JBP, III, XIV, § 6), Locke no se cansa de subrayar que el patrono ejerce sobre el esclavo un "dominio absoluto" y un "poder incondicional", un "poder legislativo de vida y de muerte", "un poder arbitrario" que afecta la propia "vida" (TT, II, 85-86, 24).

Llegados a este punto, el esclavo tiende a perder sus características humanas para reducirse a cosa y a mercancía, como resulta en particular de la referencia a los dueños de plantaciones de las Indias occidentales, los cuales poseen "esclavos o caballos" (*Slaves or Horses)* como resultado de una "adquisición" (*purchase)* regular, y esto es "gracias al contrato y al dinero" (TT, I, 130). Sin ningún acento crítico, Locke procede a un acercamiento que, por el contrario, en la literatura abolicionista tiene un significado de fuerte e indignada denuncia. Esto vale para Mirabeau, que parangona, como veremos, la condición de los esclavos norteamericanos a la "de nuestros caballos y de nuestros mulos"; y vale para Marx, que en *El Capital* observa: "El propietario de esclavos compra a su trabajador como adquiere su caballo"[147].

Locke representa un vuelco en el plano teórico. Los esclavos negros, liberados en ocasiones por sus amos, durante largo tiempo fueron sometidos a una condición en ciertos aspectos similar a la de los *indentured servants,* es decir, de los blancos semiesclavos temporales y sobre la base de un contrato: y esta es la ambigüedad que halla expresión en el texto de Grozio, el cual puede, por lo tanto, hacer valer la categoría de contrato también para la *servitus perfecta.* En Locke, por el contrario, es posible comprender el desarrollo que la *chattel slavery* y la esclavitud racial comienzan a tener a partir de finales del siglo XVII. Toda una serie de colonias inglesas en América promulgan leyes encaminadas a aclarar que la conversión del esclavo no implica su liberación[148]. En este sentido se expresa también Lockeen 1660 cuando, remitiéndose a Pablo de Tarso, afirma:

> "La conversión al cristianismo no elimina ninguna de las obligaciones que cumplía antes; [...] el Evangelio continúa manteniendo a los hombres en la misma condición y sujetos a las mismas obligaciones civiles en las que los había hallado. Las personas casadas no deben abandonar al consorte, ni el siervo se emancipa de su patrono"[149].

En plena coherencia con este planteamiento teórico, en el proyecto de Constitución de Carolina Locke apoya la irrelevancia de la eventual conversión al cristianismo sobre la condición del esclavo. Y, una vez más, aflora el elemento

de novedad. Aun rechazando la lectura de tono abolicionista del cristianismo, Grozio se remite repetidamente a la literatura cristiana para subrayar la humanidad común de siervo y patrono, ambos sometidos al Padre que está en los cielos, y por tanto, entre ellos en una relación que es, en cierta manera, de fraternidad (JBP, III, XIV, § 2). El *Segundo Tratado sobre el gobierno* se preocupa, al contrario, por precisar que el principio de igualdad es válido sólo para "seres de la misma especie y de idéntico rango" (*Creatures of the same species and rank),* a menos "que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación *[manifest Declaration]* de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás y que lehaya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía" (TT, II, 4). Sobre los negros pesaba la maldición que, según el relato del Antiguo Testamento, Noé había lanzado contra Cam y sus descendientes: este motivo ideológico, a menudo invocado por los defensores de la institución de la esclavitud, parece hallar cierto eco también en Locke.

No hay duda: el filósofo liberal inglés legitima la esclavitud racial, que se va afirmando en la realidad político-social de la época. Sometida a condiciones cada vez más gravosas, la práctica de la emancipación tiende a desaparecer, mientras que la barrera infranqueable entre blancos y negros es sancionada por las normas que prohíben las relaciones sexuales y matrimoniales interraciales, al tiempo que salen del juego la religión y el bautismo. Llegados a este punto, la categoría del contrato puede servir para explicar sólo la figura del *servant,* mientras que el esclavo resulta esclavo como consecuencia del derecho de guerra (más exactamente, de la guerra justa de la que son protagonistas los europeos empeñados en las conquistas coloniales), o bien de una "clara manifestación" divina.

Con el objetivo de aclarar la diferencia entre la "condición de esclavitud perfecta" y la de siervo por contrato, Locke se remite al Antiguo Testamento, que prevé la esclavitud perpetua y hereditaria sólo para los gentiles, excluyendo de ella a los siervos consanguíneos del patrón hebreo (TT, II, 24). La línea de demarcación entre hebreos ygentiles que ofrece el Antiguo Testamento se configura en Locke como la línea de demarcación entre blancos y negros: los siervos de origen europeo no están sometidos a la "esclavitud perfecta", que está destinada a los negros y desplazada a las colonias.

4. *PATHOS* DE LA LIBERTAD Y DISGUSTO POR LA INSTITUCIÓN DE LA ESCLAVITUD: EL CASO MONTESQUIEU

El disgusto liberal por la esclavitud quizás halla su expresión más aguda en Montesquieu, quien dedica páginas memorables a la crítica de tal institución; "Para nada sensatas" son las razones tradicionalmente aducidas por los "jurisconsultos" como justificación de tal institución (EL, XV, 2). Y es inútil afanarse en buscar otras en ellos:

> Si yo tuviera que defender el derecho que hemos tenido los blancos para hacer esclavos a los negros, he aquí todo lo que diría:
>
> Exterminados los pueblos de América por los de Europa, estos últimos necesitaron, para desmontar las tierras, llevar esclavos de África (EL, XV, 5).

Y, sin embargo, esta condena tan vivaz y aparentemente sin apelación cede de inmediato el lugar a un discurso bien ambiguo: "Hay países donde el calor consume el cuerpo y debilita las fuerzas, hasta el punto de que los hombres no trabajarían por el sentimiento del deber y solamente lo hacen por temor al castigo. En esos países la esclavitud no repugna *[choque]* tanto a la razón". En tal caso, si bien no con la razón abstracta, la esclavitud está en consonancia con la "razón natural" (*misen naturelle),* que considera el clima y las circunstancias concretas (EL XV, 7). Es cierto —observa por otra parte Montesquieu— que "quizás no haya en la tierra clima alguno en que no se pueda estimular el trabajo de los hombres libres" (EL, XV, 8). Pero si aquí el tono es problemático, mucho más clara suena, por el contrario, la afirmación según la cual es necesario "distinguir bien" los países en los que el clima puede ser, en algún modo, un elemento que justifique la esclavitud, de aquellos países en los que "las mismas razones naturales condenan semejante institución; como sucede en Europa, donde afortunadamente ha sido abolida" (EL, XV, 7). Y por lo tanto, hay que tener en cuenta la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros", "en nuestros climas" y "limitar la esclavitud natural *[servitude naturellé]* a determinados países" (EL, XV, 7-8). Por otro lado, Montesquieu no se cansa de subrayar que la libertad es un atributo, más bien un modo de vivir y de ser, de los pueblos nórdicos; en la vertiente opuesta, "la esclavitud se ha hecho natural en las naciones del mediodía" (EL, XXI, 3). De este modo, se puede formular una ley general: "Así, no hay que admirarse de que los pueblos que viven en zonas cálidas, por efecto de su flojedad hayan sido esclavos casi siempre, ni de que se hayan mantenido libres los habitantes de países fríos. Es una consecuencia derivada de causa natural" (EL, XVII, 1-2).

Bien presente en Grozio y en Locke, la contraposición entre metrópoli y colonias termina por aparecer también en Montesquieu. No es casual que en *El espíritu de las leyes,* las consideraciones acerca de la esclavitud, en lugar de

aparecer en los libros dedicados al análisis de la libertad, lo hacen en la parte dedicada a la relación que se establece entre clima, leyes y costumbres. El contenido de los libros XI-XIII —que tienen por objeto la "Constitución", la "libertad política" y la "libertad" en cuanto tal— y el de los libros XIV-XVII —que se ocupan del "clima", del despotismo y de la "esclavitud doméstica" (la verdadera esclavitud)— corresponde respectivamente a Europa —en particular a Inglaterra— y al mundo extra-europeo y a las colonias. Precisamente por esto, cuando sus fautores hacen valer lajustificación climática de la esclavitud, no tienen dificultad en remitirse precisamente a Montesquieu[150]. Con su polémica el filósofo francés apunta no ya a los teóricos de la esclavitud en cuanto tal, sino a los que valoran la tesis según la cual "sería muy conveniente, aquí, tener esclavos" (EL, XV, 9).

Por el contrario, en lo que respecta a las colonias, se trata de ver "lo que deben hacer las leyes con relación a la esclavitud". Más que sobre la abolición, el discurso versa sobre el tema de enmendar esa institución: "Sea cual fuere la naturalezade la esclavitud, las leyes civiles deben evitar, por una parte sus abusos, por otra sus peligros" (EL, XV, 11). ¿Las "leyes civiles" de que se habla aquí son acaso el Código negro, promulgado algunos decenios antes por Luis XIV, que consagra y al mismo tiempo se propone reglamentar la esclavitud negra? Da que pensar el lenguaje de este documento: mientras reafirma su "poder", el soberano asegura ya en el Preámbulo su preocupación por los esclavos negros, que viven en "climas infinitamente lejanos de nuestra habitual residencia". A estos se debe garantizar alimento y vestimenta adecuados (art. 22, 25); y tales garantías, junto a los cuidados que se deben prodigar, son válidas también para "los esclavos enfermos por vejez, enfermedad u otra circunstancia, ya sea curable o no la enfermedad" (art. 27)[151]. Son preocupaciones que también hallan expresión en *El espíritu de las leyes* (EL, XV, 17): "El magistrado debe cuidar de que los esclavos estén alimentados y vestidos; esto debe estar regulado por la ley. También le toca velar porque en la ancianidad y en las enfermedades no carezcan de la asistencia debida". Montesquieu prosigue afirmando que el esclavo no debe ser abandonado totalmente indefenso a la violencia arbitraria del patrono: que puede eventualmente condenarlo a muerte, en su calidad de "juez", y respetando las "formalidades de la ley", pero no así en cuanto persona privada. De manera análoga argumenta el Código negro, que prevé sanciones para el patrono culpable de mutilación o muerte arbitraria de su esclavo (art. 42-43).

Entre los principales "abusos de la esclavitud"*El espíritu de las leyes* incluye la explotación sexual de las esclavas:

> "La razón exige que el poder del amo no alcance más que a lo concerniente a su servicio. Es necesario que la esclavitud sea para la utilidad y no para el deleite. Las leyes del pudor son de derecho natural y debe acatarlas todo el mundo (EL, XV, 12)."

En homenaje a los preceptos de la "religión católica, apostólica y romana" el Código negro considera "matrimonios válidos" aquellos contraídos entre esclavos que profesen tal religión (art. 8), prohíbe la venta separada de los miembros individuales de la familia constituida de ese modo (art. 47) y trata de contener la explotación sexual de las esclavas: un hombre libre y célibe, que haya tenido hijos de una esclava, está obligado a casarse con ella y a reconocer la prole, que será liberada junto a la madre (art. 9).

Como posterior confirmación de que Montesquieu, más que abolir la esclavitud, trata de enmendarla, vemos que, además de llamar la atención sobre los "abusos", lo hace también sobre los "peligros" que tal institución implica y sobre las "precauciones" necesarias para poderlos enfrentar. Hay que prestar particular atención al "peligro del gran número de esclavos" y al de "los esclavos armados". Aquí resulta válida una recomendación de carácter general: "La humanidad con que se trate a los esclavos evitará tal vez, en los Estados moderados, las malas consecuencias que traer pudiera un excesivo número. Los hombres acaban por habituarse a todo, hasta a la servidumbre, con tal que el amo no sea más duro que la servidumbre misma" (EL, XV, 13-14, 16).

En conclusión, en su aspiración por suavizar la esclavitud colonial, Montesquieu busca inspiración en las normas promulgadas por el Antiguo Régimen, que sin embargo, no tienen influencia en el mundo liberal inglés que admira. En todo caso, la condena a la esclavitud es clara sólo allí donde esta pretende irrumpir también "entre nosotros", poniendo así en crisis la autoconciencia orgullosa de Europa de ser el lugar exclusivo de la libertad. Junto al despotismo, la esclavitud está presente en Turquía y en el mundo islámico; en Rusia (en la forma de una abyecta servidumbre de la gleba) y sin discusión domina en África. Pero no hay lugar para ella en Europa, o mejor aún, en el territorio de la metrópoli. Sin embargo, en lo que respecta a las colonias, el discurso es distinto y más complejo.

5. EL CASO SOMERSET Y CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD LIBERAL

Junto a la posición de Montesquieu se puede situar la de Blackstone. Estamos a mediados del siglo XVIII: "La ley de Inglaterra aborrece y no puede tolerar la

existencia de la esclavitud dentro de *esta* nación"; ni siquiera sus miembros más humildes y más viles, ni siquiera los "vagabundos ociosos" pueden ser sometidos a esclavitud[152]. El "espíritu de la libertad —prosigue el gran jurista— está tan profundamente impreso en nuestra Constitución y hasta enraizado en nuestro propio suelo *[very soil]",* que no permite en ningún caso la presencia o la vista de una relación que es la expresión concentrada del poder absoluto[153]. La "esclavitud en sentido estricto" ha existido en la "Roma antigua" y continúa floreciendo en el "mundo bárbaro moderno" (*modern Barbary),* pero ya está en contradicción con el "espíritu de la nación inglesa"[154].

Por otra parte, entre los derechos disfrutados por los libres está también el del libre e imperturbable disfrute de la propiedad, comprendida la propiedad de esclavos, a condición de que estos últimos sean relegados al mundo colonial. La relación entre amo y siervo —y esto vale para todos los "tipos de siervos", incluido el esclavo— es una de las "grandes relaciones de la vida privada"[155]: el poder políticono tiene el derecho de intervenir en ellas. Y así, Blackstone no advierte contradicción entre la ponderación que hace a Inglaterra como tierra de la libertad, y su actitud cuando reafirma la obligación que tiene el esclavo negro de servir a su amo; se trata de una obligación que, basándose en los "principios generales" de la "ley de Inglaterra", no cesa en modo alguno, incluso si el "negro pagano" tuviera que convertirse al cristianismo; ni siquiera en ese caso el esclavo podría presentar la petición de "libertad"[156].

Aunque reconocida, la institución de la esclavitud es desplazada fuera del "propio suelo" inglés, para ser circunscrita a la zona de la frontera entre mundo civilizado y barbarie. Pero, ¿qué sucede cuando un patrono blanco trae consigo desde las colonias, como bien mueble, a alguno de sus esclavos? Es el problema que suscita un apasionante debate en la Inglaterra de 1772. Dirigiéndose a la magistratura, un esclavo, James Somerset, logra librarse del patrono que pretende llevárselo de vuelta con él, en calidad de bien mueble, en su viaje de regreso a Virginia. La sentencia del juez no pone en discusión la institución de la esclavitud: se limita a afirmar que "la ley colonial" se aplica sólo "en las colonias" y que, por lo tanto, en Inglaterra la esclavitud no tiene base legal. El defensor de Somerset proclama con elocuencia: "El aire de Inglaterra es demasiado puro para que los esclavos puedan respirarlo". Pero de ese principio él saca la conclusión de que es necesario evitar, decualquier manera, la afluencia a Inglaterra de negros esclavos provenientes de África o de América. Más que de violación de la libertad y de la dignidad de un serhumano, el patrono de Somerset se había hecho responsable de atentado a la pureza de la tierra de los

libres, quienes no toleran ser confundidos y mezclados con los esclavos. No por casualidad la sentencia de 1772 sienta las premisas para la sucesiva deportación a Sierra Leona de los negros que, como fieles súbditos de la Corona, buscan refugio en Inglaterra después de la victoria de los colonos sediciosos[157].

Ahora comienzan a precisarse los contornos de la identidad liberal. Autores como Burgh y Fletcher todavía pueden ser considerados campeones de la causa de la libertad por Jefferson, quien vive en una realidad donde la esclavitud negra y la difundida propiedad de la tierra (arrebatada a los indios) convierten el proyecto de esclavización de los vagabundos blancos en algo puramente académico. De otro modo están las cosas en Europa, como resulta de las intervenciones de Montesquieu y Blackstone. Aquellos que no apoyan el principio del carácter inadmisible y de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros" comienzan a ser considerados ajenos al partido liberal que ya está formándose. Primero a partir de Montesquieu, y después, de manera más clara, a partir de Blackstone y de la sentencia en los juicios del caso Somerset, dos aspectos esenciales caracterizan al partido liberal envías de formación: 1) la condena del poder político despótico y la reivindicación del autogobierno de la sociedad civil en nombre de la libertad y del gobierno de la ley; 2) la afirmación del principio del carácter inadmisible y de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros", o del principio sobre la base del cual, Inglaterra —y en perspectiva, Europa— tiene un aire "demasiado puro" para poder tolerar, en su "propio suelo", la presencia de esclavos. El segundo aspecto no es menos esencial que el primero. La legitimación de la "esclavitud entre nosotros" implicaría la desaparición del *pathos* de la libertad, que desempeña un papel relevante en la reivindicación liberal del autogobierno de la sociedad civil o del autogobierno de la comunidad de los libres.

6. "NO QUEREMOS SER TRATADOS COMO NEGROS": LA REBELIÓN DE LOS COLONOS

Pero la contraposición metrópoli/colonia, con la exclusión tendencial de esta última del espacio sagrado de la civilización y de la libertad, no podía dejar de suscitar la reacción de los colonos. Independientemente de cada una de las reivindicaciones políticas y sociales concretas, la autoconciencia de ellos ya resulta herida. La metrópoli parece acercar las colonias norteamericanas al "mundo bárbaro moderno" denunciado por Blackstone, parece degradarlas a una suerte de recipiente para la basura, donde se descargan los desechos, o sea, la población penitenciaria de la metrópoli: los prisioneros de las cárceles de la

madre-patria son deportados al otro lado del Atlántico para alimentar, junto a los negros provenientes de África, la fuerza de trabajo más o menos forzada que se necesita. Según la observación del abolicionista inglés David Ramsay, la esclavitud continuaba subsistiendo en el área de la frontera del mundo civilizado, es decir, de Occidente, “donde su religión y sus leyes no eran consideradas plenamente en vigor y donde los individuos se consideraban muy a menudo exentos del cumplimiento de normas obligatorias en la madre-patria”[158].

Si bien esta visión salvaba el honor de la metrópoli como lugar privilegiado de la libertad —no obstante la permanencia de la esclavitud en su extrema periferia— a los ojos de los colonos cometía el error de confundir y comparar a los ingleses libres con el populacho penitenciario y los pueblos de color. De este modo —se lamenta James Otis, un notable exponente de la revolución liberal creciente— se nos olvida que las colonias han sido fundadas “no ya por una mezcolanza compuesta de ingleses, indios y negros, sino por súbditos británicos, nacidos libres y blancos”. Más drástico aún resulta Washington, quien advierte que los colonos norteamericanos se sienten “miserablemente oprimidos comonuestros negros”[159]. Refiriéndose a los gobernantes de Londres, tras haber reafirmado que los colonos norteamericanos podían exhibir un linaje tan noble y tan merecedor de la libertad como el de los ingleses de la metrópoli, John Adams, exclama: “¡No queremos ser sus negros!”[160].

Independientemente del problema de la representación, la delimitación espacial de la comunidad de los libres se advierte como una exclusión intolerable. Porotra parte, los colonos, cuando reivindican la igualdad con la clase dominante inglesa, profundizan el abismo que los separa de los negros y de los pieles rojas. Si bien en Londres se distingue el área de la civilización del área de la barbarie, el espacio sagrado del profano, contraponiendo en primer lugar la metrópoli a las colonias, los colonos norteamericanos, por su parte, son llevados a señalar la línea fronteriza, en primer lugar, en la pertenencia étnica y en el color de la piel: basados enel *Naturalization Act* de 1790, sólo los blancos pueden convertirse en ciudadanosestadounidenses[161].

El paso de la delimitación espacial a la étnica y racial de la comunidad de los libres implica efectos combinados y contradictorios de inclusión y exclusión, de emancipación y des-emancipación. Los blancos, incluso los más pobres, también entran en el espacio sagrado, ellos también se hallan formando parte de la comunidad o de la raza de los libres, aunque sea ubicados en los niveles inferiores. Desaparece la servidumbre blanca, condenada por la buena sociedad de Nueva York en cuanto “contraria [...] a los principios de libertad que este país

tan felizmente ha establecido". Pero la emancipación tendencial de los blancos pobres es sólo la otra cara de la ulterior des-emancipación de los negros: desde ese momento, la condición del esclavo negro empeora ya por el hecho de no ser, como en la América colonial, uno de los distintos sistemas de trabajo no libre[162]. En Virginia (y en otros Estados) a los veteranos de la guerra de independencia les son concedidos —como reconocimiento por su contribución a la causa de la lucha contra el despotismo— tierras y esclavos negros[163];la tendencia al ascenso social de los blancos pobres coincide con la completa deshumanización de los esclavos negros.

7. ESCLAVITUD RACIAL Y POSTERIOR DEGRADACIÓN DE LA CONDICIÓN DEL NEGRO "LIBRE"

Tampoco se trata sólo de los esclavos. El triunfo de la delimitación étnica de lacomunidad de los libres no puede dejar de influir fuertemente también sobre la condición de los negros, en teoría libres, perjudicados ahora por una serie de medidas que tienden a hacer infranqueable la línea de color, la demarcación entre raza de los libres y raza de los esclavos. Los negros no sometidos a esclavitud comienzan a ser vistos como una anomalía a la que, tarde o temprano, habría que poner remedio. A finales del siglo XVIII su condición es sintetizada por uno de ellos, en Boston, haciendo referencia tanto a verdaderas vejaciones jurídicas como a los insultos y a las amenazas extra-legales, pero ampliamente toleradas por las autoridades: "Llevamos nuestra vida en nuestras manos y las flechas de la muerte vuelan sobre nuestras cabezas"[164]. Es una descripción que puede parecer excesivamente emotiva. Conviene entonces dar la palabra a Tocqueville: "En casi todos los estados en los que la esclavitud ha sido abolida, se han concedido al negro derechos electorales; pero si se presenta para votar, arriesga su vida". "Oprimido", puede "quejarse" y dirigirse a la magistratura, "pero no encuentra sino blancos entre sus jueces"[165]. Mirándolo bien, los propios "negros emancipados [...] se encuentran frente a los europeos en una posición análoga a la de los indígenas, más bien, en algunos aspectos, son más desdichados" aún. En todo caso, resultan privados de derechos y "acosados por la tiranía de las leyes y por la intolerancia de las costumbres"[166]. Por tanto, en lo que respecta a los negros no sometidos a esclavitud, su situación no cambia y no mejora en modo alguno con el paso de Sur a Norte. Más bien —observa despiadadamente Tocqueville— "el prejuicio de raza me parece más fuerte en los Estados que han abolido la esclavitud que en aquellos donde la esclavitud

subsiste aún, y en ninguna parte se muestra más intolerable que en los Estados donde la servidumbre ha sido siempre desconocida"[167].

En conclusión, la condición del negro en teoría libre difiere de la del esclavo, pero quizás más aún de la del blanco realmente libre. Sólo así se explican el peligro que se cierne todo el tiempo sobre él de ser reducido a condiciones de esclavitud y la tentación que surge periódicamente entre los blancos —por ejemplo, en Virginia después de la revuelta o el intento de revuelta de esclavos en 1831— de deportar a África o a otro lugar a toda la población de los negros libres. Como quiera que sea, estos son obligados a registrarse y pueden cambiar de residencia sólo con el permiso de las autoridades locales; son presuntamente esclavos y contranquilidad son detenidos hasta que no logren demostrar lo contrario. El despotismo ejercido sobre los esclavos no puede dejar de golpear de un modo o de otro a la población de color en su conjunto. Es lo que explica en 1801 el ministro de Correos de la administración Jefferson en una carta en la que recomienda a un senador de Georgia excluir negros y hombres de color del servicio postal: es sumamente peligroso "cualquier elemento que tiende a acrecentar su conocimiento de los derechos naturales, de los hombres y de las cosas, que les concede la oportunidad de asociarse, de adquirir y comunicar sentimientos, de establecer una cadena y una línea de *intelligence"*. Por tanto, es necesario bloquear u obstaculizar de cualquier manera hasta la comunicación de los sentimientos y de las ideas. En efecto, la situación vigente en Virginia, inmediatamente después de la revuelta de 1831, es descrita así por un viajero: "El servicio militar [de las patrullas blancas] está desplegado día y noche, Richmond se asemeja a una ciudad asediada [...]. Los negros [...] no se arriesgan a comunicarse entre sí por temor a ser castigados"[168].

8. DELIMITACIÓN ESPACIAL Y DELIMITACIÓN RACIAL DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES

La revolución norteamericana pone en crisis el principio —que parecía consolidado en el ámbito del movimiento liberal— de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros". Ahora, lejos de ser confinada a las colonias, la esclavitud adquiere visibilidad y centralidad nuevas en un país con una cultura, una religión y una lengua de origen europeo, que habla de igual a igual con los países europeos y que además reivindica una suerte de primacía en la encarnación de la causa de la libertad. Declarada desprovista de base legal en la Inglaterra de 1772, la institución de la esclavitud halla su consagración jurídica y hasta constitucional, aunque sea recurriendo a los eufemismos y a las

circunlocuciones que ya conocemos, en el Estado surgido de la revuelta de los colonos, decididos a no dejarse tratar como "negros". Emerge así un país caracterizado por el "vínculo estable y directo entre propiedad esclavista y poder político"[169], como revelan de manera ruidosa, tanto la Constitución como el número de propietarios de esclavos que asciende a los más altos cargos institucionales.

Pero, ¿cómo se configura la plataforma del partido liberal en un país —como lo es la Inglaterra de finales del siglo XVIII— que no puede vanagloriarse de tener el aire "demasiado puro" para que pueda ser respirado por esclavos? En realidad, también en los Estados Unidos continúa advirtiéndose la aspiración a recuperar el principio del carácter inadmisible y de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros". Aunque de manera del todo utópica, Jefferson acaricia la idea de deportar nuevamente a los negros a África. Pero, en la nueva situación que se ha creado, el proyecto de transformar la república norteamericana en una tierra habitada de manera exclusiva por hombres libres, se revela de muy difícil realización: ¡habría que cercenar fuertemente el derecho que les asiste a las personas realmente libres, de disfrutar de su propiedad sin interferencias externas! Y he aquí que, en los primeros decenios del siglo XIX, surge un movimiento (*American Colonization Society)* que encuentra una nueva vía de escape: se propone convencer a los propietarios, apelando a sus sentimientos religiosos o recurriendo incluso a incentivos económicos, de que emancipen o vendan a sus esclavos, los cuales, junto a todos los demás negros, serían enviados a África a colonizarla y cristianizarla[170]; y así, sin cercenar los derechos de propiedad garantizados por la ley y por la Constitución, habría sido posible transformar también los Estados Unidos en una tierra habitada exclusivamente por hombres libres (y blancos).

Se trata de un proyecto condenado al fracaso desde el principio, ya que la adquisición de esclavos por parte de la Unión presupone el empleo de ingentes recursos financieros, y, por consiguiente, una elevada imposición fiscal. Expulsado del ámbito de la expropiación forzosa del ganado humano en posesión de los colonos —expropiación impuesta además desde arriba—, el espectro de la intervención despótica del poder político sobre la propiedad privada terminaba por irrumpir prepotentemente por el ámbito de la imposición fiscal, necesaria para estimular a los propietarios a renunciar libremente a sus esclavos, mediante un ventajoso contrato de compraventa. Por otra parte, tomada en su conjunto, la clase de los dueños de plantaciones no tiene ninguna intención de renunciar a aquello que representa la fuente no sólo de su riqueza, sino también de su poder. La situación vigente en el Norte es diferente, donde los

esclavos representan un número reducido y no desempeñan una función económica esencial. Con la abolición de la esclavitud, pero suscribiendo al mismo tiempo el ordenamiento federal que la legitima y la garantiza en el Sur, los Estados del Norte parecen querer revivir, en la nueva situación, el compromiso que ya conocemos: la institución que con su presencia deviene una especie de contrahimno irónico a la pretensión de ser loscampeones de la causa de la libertad, sin ser abolida, de alguna manera es relegada al Sur profundo. En efecto, cuatro Estados (Indiana, Illinois, Iowa y Oregón)prohíben severamente el acceso de los negros a sus territorios[171]. De este modo se evitaba que fueran contaminados por la presencia, no sólo de los esclavos, sino de los negros como tal. Esta prohibición es similar a la medida sobre la base de la cual, la Inglaterra de los años posteriores al caso Somerset, deporta a Sierra Leona a los negros que no sólo eran libres, sino que tenían, además, el mérito de haber luchado contra los colonos sediciosos y por la causa del imperio. Y, sin embargo, incluso en el Norte de los Estados Unidos —a pesar de haber sido abolida— la esclavitud ha conseguido un reconocimiento del que no gozaba en Inglaterra, como lo demuestra, en particular, la norma constitucional que impone la restitución de los esclavos fugitivos a los legítimos propietarios, con la aprobación indirecta de la institución de la esclavitud también en aquellos estados en los que, formalmente, eran libres. Es un punto sobre el que llama la atención, con complacencia, un exponente del Sur: "Hemos obtenido el derecho a recuperar a nuestros esclavos en cualquier parte de Norteamérica donde puedan buscar refugio; es un derecho que antes no teníamos"[172].

Es evidente que, en todos los Estados Unidos, ha caído en crisis el principio del carácter inadmisible y de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros", reafirmado más que nunca, por su parte, en la otra orilla del Atlántico. ¿Cómo se llega a tal resultado? Regresemos a Burke. Cuando afirma que el "espíritu de libertad" y la visión "liberal" hallan su encarnación más completa justo en los propietarios de esclavos de las colonias meridionales, agrega que, como quiera que sea, los colonos —a todos los efectos— forman parte de la "nación por cuyas venas corre la sangre de la libertad", de la "raza elegida de los hijos de Inglaterra": es una cuestión de "genealogía" contra la cual se revelan impotentes los "artificios humanos"[173]. Como vemos, la delimitación espacial de la comunidad de los libres —que es el principio sobre el que se funda la Inglaterra liberal de finales del siglo XVIII— parece estar aquí a punto de transmutarse en una delimitación racial. Y por consiguiente, en Calhoun y en los ideólogos del Sur esclavista en general, se cumple una tendencia ya presente en Burke. La línea que delimita la comunidad de los libres, de espacial, termina

convirtiéndose en racial.

Por otra parte, entre los dos tipos de delimitación no hay una barrera infranqueable. En 1845 John O'Sullivan —el popular teórico del "destino manifiesto" y providencial, que le da impulso a la expansión de los Estados Unidos—trata de atenuar las preocupaciones que expresan los abolicionistas por la introducción de la esclavitud en Texas (arrebatado a México y a punto de ser anexado a la Unión) con un argumento muy significativo: es precisamente la extensión momentánea la que crea las condiciones para la abolición de la "esclavitud de una raza inferior respecto a una raza superior" y por tanto, la que "hace probable la desaparición definitiva de la raza negra dentro de nuestras fronteras". En el momento oportuno, los ex esclavos serán empujados aún más al Sur, hacia el "único receptáculo" adecuado para ellos: en América Latina la población de sangre mixta, que se ha formado como consecuencia de la fusión de los españoles con los nativos, podrá perfectamente recibir también a los negros[174]. La delimitación racial de la comunidad entonces cedería su lugar a la delimitación territorial; el fin de la esclavitud implicaría, al mismo tiempo, el fin de la presencia de los negros en la tierra de la libertad. La concentración de los esclavos en un área bien cercana a territorios en esencia fuera del área de la civilización y de la libertad, presionaba en esa dirección, a pesar de las voces de alarma de los abolicionistas.

Todavía durante algún tiempo Lincoln acaricia la idea de deportar a los negros después de su emancipación, desde los Estados Unidos hacia América Latina. Él también los consideraba, en última instancia, ajenos a la comunidad de los libres[175]. En este sentido, tras haberse encarado durante decenios, en el curso de la guerra de Secesión se enfrentan no ya la causa de la libertad y la de la esclavitud, sino más exactamente dos distintas delimitaciones de la comunidad de los libres: las partes contrapuestas se acusan una a la otra de no saber o de no querer delimitar de forma eficaz la comunidad de los libres. A aquellos que agitan el espectro de la contaminación racial como consecuencia inevitable de la abolición de la esclavitud, Lincoln les responde poniendo en evidencia que en los Estados Unidos la inmensa mayoría de los "mulatos" es el resultado de las relaciones sexuales de los patronos blancos con sus esclavas negras: "la esclavitud es la mayor fuente de mezcla *[amalgamation]"*. Por lo demás, no tiene "intención alguna de introducir la igualdad política y social entre las razas blanca y negra" o de reconocer al negro el derecho a participar en la vida pública, a ocupar cargos públicos o a asumir el papel de juez popular. Lincoln se declara bien consciente, al igual que cualquier otro blanco, de la diferencia radical entre las dos razas y de la supremacía que corresponde a los blancos"[176].

La crisis da un paso decisivo hacia el punto de ruptura tras la sentencia de la Corte Suprema en el caso Dred Scott, en el verano de 1857: "a semejanza de un tipo ordinario de mercancías y propiedades", el dueño legítimo de un esclavo negro tiene el derecho de llevarlo consigo a cualquier lugar de la Unión[177]. Se comprende entonces la reacción de Lincoln: el país no puede permanecer dividido de manera permanente en "mitad *esclavo* y mitad *libre"*[178]*;* contrariamente a la Inglaterra del caso Somerset, el Norte de los Estados Unidos no puede comportarsecomo tierra de los libres, cuyo aire es "demasiado puro" para ser respirado por un esclavo.

Cuando la comunidad de los libres pasa de la delimitación espacial a la racial, ya resulta imposible que desaparezca la realidad de la esclavitud. A la condena deesta institución ahora no hay otra alternativa que su explícita defensa o celebración. Cuanto más claro se perfila el conflicto que divide las dos secciones de la Unión, tanto más provocativamente se burlan los ideólogos del Sur de las circunlocuciones y figuras retóricas que han hecho posible el compromiso de Filadelfia de 1787: la "esclavitud negra" —declara John Randolph— es una realidad que "la Constitución ha tratado de ocultar en vano, evitando usar el término"[179]. Con la desaparición de este tabú, la legitimación de la esclavitud pierde la timidez que la ha caracterizado hasta ahora, para asumir un tono de reto; de mal necesario, la esclavitud se convierte en las palabras de Calhoun que ya conocemos, en un "bien positivo". No tiene sentido tratar de eliminarla como algo de lo que hay que avergonzarse: en realidad, se trata del fundamento mismo de la civilización. Poniendo en crisis el *pathos* de la libertad que ha presidido la fundación de los Estados Unidos y deslegitimando en cierto modo la propia guerra de independencia, este nuevo comportamiento contribuye a que se haga inevitable el enfrentamiento entre Norte y Sur.

9. LA GUERRA DE SECESIÓN Y EL REINICIO DE LA POLÉMICA QUE SE DESARROLLA CON LA REVOLUCIÓN NORTEAMERICANA

En tales circunstancias, mientras los abolicionistas en su polémica contra el Surretoman los argumentos utilizados en la época de la guerra de independencia norteamericana por los ingleses y los lealistas, los teóricos del Sur recurren a los argumentos esgrimidos por los colonos sediciosos. Hemos visto a O'Sullivan, abogado y periodista de Nueva York, considerar el Sur como el lugar más adecuado —por ser limítrofe con México y con América Latina— para situar provisionalmente a los negros, antes de su emancipación y deportación fuera de

los Estados Unidos. Por tanto, el Sur constituía un territorio contaminado en cierta medida por la barbarie de los negros que residían allí en calidad de esclavos. La vida en comunidad con los negros y la contaminación sexual, demostrada por el elevado número de mulatos —endurecía su acusación el abolicionista Theodore Parker—, habían dejado huellas profundas también en los blancos del Sur: era precisamente la influencia del "elemento africano" lo que explicaba el apego a una institución contraria a los principios de la libertad[180]. Así como había hecho la Norteamérica pre-revolucionaria y revolucionaria, también el Sur protesta contra su tendencial exclusión de la auténtica comunidad de los libres, hecho este que lo hace sentir víctima. Ya no son las colonias norteamericanas en su conjunto, sino los Estadosdel Sur los que sienten que se los asocia con el "mundo bárbaro moderno" del que habla Blackstone.

Junto al que acabamos de ver, retornan los demás aspectos del contencioso, que habían enfrentado a los colonos sediciosos con Inglaterra. A los ojos de Calhoun, los abolicionistas del Norte, que hubieran querido borrar la esclavitud mediante una ley federal, pisotean el derecho al autogobierno de cada Estado particular y pretenden fundar la Unión en la esclavitud política, en el "vínculo entre amo y esclavo"[181]. El Norte reacciona ironizando, obviamente, sobre esta apasionada defensa de la libertad, conducida por el Sur "democrático" y esclavista. Para comprender la posterior réplica por parte de este último, conviene regresar por un instante a Franklin. Cuando respondía a sus interlocutores ingleses, que se burlaban de la bandera de la libertad agitada por los colonos sediciosos y por los propietarios de esclavos, no se había limitado a recordar los intereses y el compromiso de la Corona en la trata de los negros. Había hecho valer un segundo argumento, llamando la atención sobre el hecho de que la esclavitud y la servidumbre no habían desaparecido tampoco del otro lado del Atlántico: en particular, los mineros de Escocia son "en todo y por todo esclavos *[absolute Slaves]* según vuestra ley"; estos "fueron comprados y vendidos con la mina de carbón, y no son más libres de abandonarla que nuestros negros de abandonar la plantación del amo"[182]. Los autores de la denuncia contra la esclavitud negra eran los responsables de una esclavitud blanca, por cierto, no mejor que la condenada por ellos con tanta vehemencia.

De forma análoga, con ocasión del conflicto que, habiendo madurado durante decenios, alcanza el punto de ruptura con la guerra de Secesión, el Sur rebate de dos maneras las acusaciones lanzadas contra él: subraya que el Norte y la Inglaterra abolicionista no tienen títulos para impartir lecciones ni siquiera en lo que concierne al tratamiento de los negros (y de los pueblos coloniales en

general); evidencia cuánto de esclavista continúa habiendo en la sociedad industrial fundada en teoría sobre el trabajo "libre".

Por ahora nos detendremos en el primer punto. Ya durante la Convención de Filadelfia, los propietarios de esclavos rechazan las prédicas dirigidas a ellos en nombre de la moral, haciendo notar que, de la institución de la esclavitud, también el Norte obtiene grandes ventajas, pues su marina mercante se ocupa deltransporte de los esclavos y de las mercancías producidas por estos[183]. Es cierto que, a partir de 1808, se pone en vigor la prohibición de "inmigración o introducción" de esclavos negros, prevista por la Constitución federal. Pero hay que decir —observan los ideólogos del Sur— que los negros del Norte, además de sufrir la miseria y la opresión reservada allí a los pobres en general, son expuestos a maltratos y violencias de todo género, como lo demuestra la explosión periódica de verdaderos pogromos. Más repugnante aún es —subraya en particular Calhoun en los años que preceden a la guerra de Secesión— la hipocresía de Inglaterra (el país que, tras abolir la esclavitud en sus colonias se convirtió en el modelo de los abolicionistas norteamericanos): "el mayor traficante de esclavos de la tierra", el país "más que ningún otro, responsable de la extensión de esta forma de servidumbre" en el continente americano, se empeña entonces en agitar la bandera del abolicionismo, con la intención de atraer a sus colonias la lucrativa producción de tabaco, algodón, azúcar, café y de arruinar a los posibles competidores[184]. En realidad, ¿qué resultados ha producido en las colonias inglesas la presunta emancipación de los esclavos? La condición de los negros no ha sido mejorada en lo absoluto, la libertad es, en el caso de ellos, más o menos un espejismo, mientras que "la supremacía de la raza europea"[185] continúa siendo indiscutible. Inevitablemente, cuando se hallan conviviendo "dos razas de distinto color" y, sin lugar a dudas, desiguales en lo concerniente a cultura y civilización, la raza inferior está destinada a ser sometida[186]. Justo el país que se erige en campeón de la lucha contra la esclavitud se distingue en una dirección del todo opuesta: no sólo recurre al trabajo de los "esclavos" en la India y en las demás colonias, sino que "mantiene en un estado de sometimiento sin límites a no menos de ciento cincuenta millones de seres humanos, dispersos por cualquier parte del globo"[187]. Una referencia aún más explícita a la suerte de los *coolies* la hallamos en otro eminente representante del Sur, George Fitzhugh, y una vez más resulta acusada Inglaterra, que se enorgullece de haber abolido la esclavitud en sus colonias: en realidad, los "esclavos temporales" provenientes de Asia, que han tomado el lugar de los negros, son "obligados a morir a consecuencia del trabajo antes del

vencimiento de su servicio", o bien a morir más tarde de inanición[188].

A grandes rasgos, la polémica que se desarrolla en vísperas y en el transcurso de la guerra de Secesión reproduce y reinicia aquella que se había verificado algunos decenios antes, con ocasión del enfrentamiento entre las dos riberas del Atlántico.

10. "SISTEMA POLÍTICO LIBERAL", "MODO LIBERAL DE SENTIR" E INSTITUCIÓN DE LA ESCLAVITUD

Para comprender la difusión que ha tenido el uso político del término "liberal"en sus distintos significados, hay que tener presentes dos puntos de referencia: en primer lugar, la orgullosa autoconciencia madurada en el imperio británico bajo la influencia de la victoria conseguida en el curso de la guerra de los Siete años, sobre la Francia del absolutismo monárquico y religioso, y con posterioridad, reforzada en Inglaterra propiamente dicha por el resultado del caso Somerset; en segundo lugar, las luchas que se llevan a cabo en el ámbito de la comunidad de los libres. Cuando estalla la polémica provocada por la agitación de los colonos sediciosos, las distintas posiciones que se enfrentan tienden a definirse, de alguna manera, como "liberales". Burke trata de promover la conciliación, llamando al "gobierno liberal de esta nación libre"*(the liberal government of this free nation)* a dar prueba de espíritu de compromiso[189]. Del otro lado del Atlántico, al momento de la fundación de los Estados Unidos, Washington pone en evidencia "los beneficios de un gobierno sabio y liberal *[wise and liberal Govermnent]"*o bien de un "sistema político liberal" (*liberal system of policy),* que se afianza "en una época de ilustración, liberal *[liberal]"*y que tiene en su base "el libre *[free]* cultivo de las letras, la ilimitada extensión del comercio", o sea, el "comercio liberal y libre" (*liberal and free),* "el progresivo refinamiento de las costumbres, el reforzamiento del modo liberal de sentir *[the growing liberality of sentiment],* con un predominio del "sentimiento liberal"*(liberal sentiment)* de tolerancia, también con respecto a las relaciones entre "los distintos grupos políticos y religiosos del país"[190]. Hasta aquí, el término "liberal" aparece sólo como adjetivo. En otros contextos, adjetivo y sustantivo resultan intercambiables: "todo liberal inglés" (*every Liberal Briton)* —escribe en 1798 "The London Gazette"— se alegra de la difícil situación en que se halla la Francia revolucionaria y tiránica, que debe enfrentar la difícil situación provocada por la sublevación de los esclavos negros en Santo Domingo[191]. En fin, el término en cuestión hace su aparición también como

sustantivo: el autor (quizás Paine) de un artículo en el "Pennsylvania Packet" del 25 de marzo de 1780, que se pronuncia por la abolición de la esclavitud, se firma como "A Liberal"[192].

Estamos en presencia de cuatro intervenciones, unidas por la profesión de fe liberal, pero con orientación muy distinta en lo que se refiere al comportamiento asumido frente a la esclavitud negra. En Europa, aunque no faltan quienes asuman una posición a su favor, prevalece la orientación crítica: hay una tendencia a alejarse —de manera más o menos clara— de la institución que ha sido necesarioeliminar en las colonias, con el fin de conferir credibilidad a la conciencia de sí,madurada por la comunidad de los libres. *La riqueza de las naciones* —la obra cumbre de Adam Smith que ve la luz el mismo año que la Declaración de independencia redactada por Jefferson, es decir, por un prestigioso exponente de los dueños de plantaciones y propietarios de esclavos de Virginia— observa que la "remuneración liberal *[liberal]* del trabajo", con el pago de un salario del que el "criado libre"*(free servant)*,el "hombre libre" (*free man)* puede disponer libremente, es la única remuneración capaz de estimular la laboriosidad individual; mientras que el estancamiento económico es consecuencia del trabajo servil, trátese ya de la servidumbre de la gleba o bien de la esclavitud propiamente dicha[193]. A su vez, Millar ve la institución de la esclavitud en contradicción con los "sentimientos liberales avivados a finales del siglo XVIII", con las "ideas más liberales" que se desarrollan en el mundo moderno[194]. El discípulo del gran economista va más allá cuando declara que se puede infundir nuevamente credibilidad a la "hipótesis liberal", sólo evitando confundirse con aquellos que agitan la bandera de la libertad, pero que mantienen en pie y hasta desarrollan la práctica de la esclavitud.

Del otro lado del Atlántico, por el contrario, la defensa de tal institución es mucho más agresiva. Y sin embargo, sería errado establecer una contraposición abierta. Baste reflexionar sobre el hecho de que el protector del Sur esclavista es, en primer lugar, Burke. En 1832 un influyente ideólogo virginiano, Thomas R.Dew, elogia las ventajas intrínsecas de la esclavitud: las "tareas humildes y de servidumbre" están reservadas a los negros, de manera que el amor por la libertad y el "espíritu republicano", propio de los ciudadanos libres y blancos, florecen con una pureza y un vigor desconocidos en el resto de los Estados Unidos y que hallan un precedente sólo en la antigüedad clásica. Pero al hacerlo, Dew se remite a Burke y a su tesis, en base a la cual, precisamente allí donde florece la esclavitud, el espíritu de la libertad se desarrolla de manera más exuberante[195]. De este modo, el teórico del Sur esclavista, indirectamente retoma

y apoya la profesión de fe “liberal” del whig inglés.

En los decenios posteriores, en el curso de la lucha, primero política y después también militar contra el Norte, el Sur esclavista puede contar con muchos amigos en la Inglaterra liberal. Pocos años antes de la guerra de Secesión, los argumentos de los ideólogos del Sur son explícitamente retomados por Benjamín Disraeli. Teniendo en cuenta la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas y francesas, él la define como un caso de “ignorancia, injusticia, espíritu desordenado, dilapidación y devastación con escasos paralelos en la historia de la humanidad”[196]. Por otra parte, si en Norteamérica los blancos se hubieran mezclado con los negros “habrían sufrido tal deterioro, que sus estados probablemente habríanterminado por ser reconquistados por los aborígenes”[197]. ¿La abolición de la esclavitud en los Estados Unidos no hubiera favorecido esta mezcla, confiriéndole una nueva dignidad? Más tarde, la desesperada batalla de la Confederación secesionista suscita una profunda simpatía en relevantes exponentes culturales y políticos de la Inglaterra liberal, lo que provoca la indignación de John S. Mill.

En conclusión, primero con motivo del caso Somerset, después, con ocasión de la revolución norteamericana y, al final, con la guerra de Secesión, el mundo liberal se presenta profundamente dividido acerca del problema de la esclavitud. ¿Cómo orientarse en esta aparente babel?

11. DE LA AFIRMACIÓN DEL PRINCIPIO DE LA “INUTILIDAD DE LA ESCLAVITUD ENTRE NOSOTROS” A LA CONDENA DE LA ESCLAVITUD EN CUANTO TAL

Intentemos responder a la interrogante que nos hemos planteado al inicio: ¿pueden ser considerados liberales autores tales como Fletcher y Calhoun? En la Inglaterra liberal surgida de la Revolución Gloriosa, Fletcher puede reivindicar tranquilamente la introducción de la esclavitud contra los vagabundos, sin ser rechazado en modo alguno, como no lo son ni Hutcheson ni Burgh, que expresan posiciones más o menos similares. Si Hutcheson es el maestro de Smith, Fletcher mantiene relaciones epistolares con Locke y goza —junto a Burgh— de la estima de Jefferson y de los círculos cercanos a él. Son los años en que, para decirlo con palabras de Hume, “algunos apasionados admiradores de los antiguos y, al mismo tiempo, celosos propugnadores de las libertades civiles [...] no pueden abstenerse de sentir nostalgia por la pérdida de esa institución” (la esclavitud), que había hecho grandes a Atenas y a Roma[198]. Pero con la

afirmación del principio de la “inutilidad de la esclavitud entre nosotros”, las posiciones expresadas por Fletcher dejan de existir o de ser aceptadas como liberales. Es cierto que estas se muestran reacias a desaparecer. Todavía en 1838, un liberal alemán refiere el “consejo, en realidad más bien esbozado que pronunciado a las claras, de que habría que hallar remedio al peligro que se cierne [representado por una cuestión social aguda y no resuelta] mediante la introducción de una verdadera esclavitud de los *obreros de las fábricas*”[199].Pero se trata de una sugerencia rechazada con indignación: la línea de demarcación del “partido” liberal ya estaba trazada desde hacía un buen tiempo.

De manera análoga se puede argumentar con relación a Calhoun. A su entender, en todo caso el culpable de traición de los principios liberales que han inspirado la revolución norteamericana es el Norte. Sí, “la defensa de la libertad humana contra las agresiones de un poder despótico siempre ha sido particularmente eficaz en los estados donde ha enraizado la esclavitud doméstica”; en el ámbito de la Unión, es el Sur el que se ha alineado “con más fuerza junto a la libertad” y ha sido “el primero en identificar y el primero en enfrentar las usurpaciones del poder”[200]. Es en el Sur donde el liberalismo halla su expresión más auténtica y más madura. El término “liberal” —advierte John Randolph, en ocasiones definido como el “Burke norteamericano”—, que originariamente señalaba a un hombre apegado a principios amplios y libres, un “devoto de la libertad”, vería distorsionado su significado auténtico si tuviera que ser utilizado para designar a aquellos que coquetean con el abolicionismo[201].

Un liberal contemporáneo pudiera sentirse tentado a desembarazarse de la molesta presencia —en el ámbito de la tradición de pensamiento a que hace referencia— de un autor como Burke, que celebra la particular intensidad del espíritu liberal y del amor por la libertad presente en los propietarios de esclavos, o bien de un autor como Calhoun, que todavía a mediados del siglo XIX exalta ese “bien positivo” que es la esclavitud. Y he aquí entonces que uno y otro son inscritos de forma oficiosa en el partido conservador. Pero tal operación revela de inmediato su inconsistencia. La categoría de conservadurismo queda afectada por el formalismo, en el sentido de que puede asumir contenidos sensiblemente distintos entre sí: la cuestión es ver lo que se pretende conservar y custodiar; y no hay duda de que Burke y Calhoun quieren ser los guardianes de las relaciones sociales y de las instituciones políticas que surgen respectivamente de la Revolución Gloriosa y de la revolución norteamericana, es decir, de dos revoluciones eminentemente liberales. No tendría sentido considerar liberales a Jefferson y a Washington y no a Burke, quien, al contrario de los primeros, no es propietario de esclavos y que, cuando pondera el “espíritu de libertad” y el

énfasis "liberal" del Sur esclavista, piensa, precisamente, en personalidades como los dos estadistas virginianos. Por otro lado, todavía en 1862 lord Acton cita ampliamente y, de manera implícita apoya, el fragmento en que el *whig* inglés, lejos de excluir a los propietarios de esclavos, les confiere un lugar privilegiado en el ámbito del partido de la libertad[202].

Sería igualmente ilógico excluir de tal partido a Calhoun, quien no se cansa de mostrar su apego a los organismos representativos y al principio de la limitación del poder. Si —yendo más allá del significado meramente formal del término— por conservadurismo se debiera entender el apego acrítico a una sociedad pre-moderna y pre-industrial, caracterizada por el culto al terruño, muy difícilmente tal categoría podría servir para explicar las posiciones de Calhoun. Una vez garantizados los derechos de la minoría, no tiene dificultad para extender el sufragio y hasta para introducir el "sufragio universal" masculino; por otro lado, junto a los organismos representativos, él celebra el desarrollo de las "manufacturas", de la industria y del libre comercio[203]. A lo sumo, la categoría de conservadurismo podría haber sido válida para Jefferson. Este identifica en los cultivadores de la tierra "al pueblo elegido de Dios", parangona las "grandes ciudades" a las "plagas" de un "cuerpo humano"[204] y, en 1812, con ocasión de la guerra con Inglaterra, acusa a esta última de ser un instrumento de Satanás por el hecho de obligar a América a abandonar el "paraíso" de la agricultura y a empeñarse en las "industrias manufactureras" de manera que pueda enfrentar la prueba de las armas (*infra,* cap. VIII, § 16). A lo sumo, también para Washington podría haber valido la categoría de conservadurismo: él ve con preocupación la perspectiva de que los norteamericanos puedan convertirse en "un pueblo manufacturero", en lugar de continuar siendo "cultivadores" de la tierra y evitar así el flagelo de la "muchedumbre tumultuosa de las grandes ciudades"[205]. En particular, Calhoun parece polemizar con Jefferson cuando rechaza la tesis según la cual la manufactura "destruye el poder moral y físico del pueblo": en realidad, se trata de una preocupación que se hace cada vez más obsoleta por la "gran perfección de la maquinaria" introducida en la industria[206]. Y si la aceptación del *free trade* es parte integrante del liberalismo, es evidente que Calhoun puede ser insertado en tal tradición mucho más fácilmente que sus antagonistas del Norte, empeñados en rígidas prácticas proteccionistas susceptibles, según la denuncia del teórico del Sur, de "destruir la libertad del país"[207].

Entendido en el sentido más amplio del término, el partido liberal abraza tanto a los *whigs* como a los *torys.* Los primeros no constituyen ni siquiera el ala necesariamente más avanzada. Josiah Tucker es *tory,* sin embargo, les reprocha a

Locke y a Burke que sean seguidores de un “republicanismo” basado, precisamente, en la esclavitud o servidumbre de la gleba. Por lo demás, en la polémica con los “zelotes republicanos” él gusta de colocarse entre los intérpretes auténticos de la “libertad constitucional inglesa”[208]. Disraeli, que también es *tory,* por una parte, retomalos argumentos del Sur esclavista y por la otra amplía sensiblemente la base social de los organismos representativos ingleses, concediendo el sufragio incluso a sectores amplios de las clases populares y, como quiera que sea, extendiéndolo mucho más allá de cuanto, hasta ese momento, habrían hecho los *whigs.*

Por su parte, ya antes de la guerra de Secesión, se sitúan fuera del partido liberal aquellos que —a partir de la preocupación por salvar la institución de la esclavitud y de la indignación que causan las armas que proporcionaron los organismos representativos a una agitación abolicionista cada vez más amenazadora— en el Sur de los Estados Unidos hablan, con palabras de Fitzhugh, de “fallo de la sociedad libre”, o bien, en la propia Europa, ironizan con Carlyle acerca de las desastrosas “épocas anárquico-constitucionales”[209]. Además de apoyar la absoluta necesidad de la esclavitud como fundamento de la civilización, uno y otro terminan por poner nuevamente en discusión, al menos en el plano teórico, tanto la delimitación étnica como la delimitación espacial de la institución de la esclavitud. Para Fitzhugh, como lo demuestra también el ejemplo de la antigüedad clásica y como lo confirma la realidad del mundo moderno, el trabajo es inseparable de la esclavitud, así que, de una forma o de otra, “ya sea negra o blanca, la esclavitud es justa y necesaria”[210]. Cuando justifica la esclavitud de los afro-norteamericanos del otro lado del Atlántico y cuando tilda a los irlandeses de “negros”[211], Carlyle, admirado por Fitzhugh y por otros sudistas, que mantiene relaciones epistolares con algunos de ellos[212], llega, a su vez, a una “conclusión” de carácter general: “sancionada por ley o abrogada por ley, la esclavitud existe ampliamente en este mundo, en las Indias Occidentales y fuera de ellas. La esclavitud no puede ser abolida con un acto del Parlamento; se puede sólo abolir su nombre y eso es muy poco”[213]. Háblese de esclavitud o de “siervos asalariados de por vida”, o bien de *adscripti glebae,* se trata siempre de esclavitud. Por otra parte, si el esclavo es un “siervo asalariado de por vida”, ¿por qué entonces a esta figura se debería preferir el “siervo asalariado por un mes” o por un “día”?[214]

Empujados por la aspereza de la lucha en curso, Fitzhugh y Carlyle retornan, en última instancia, a las posiciones de Fletcher, antes marginadas y después

consideradas ajenas por el partido liberal. El paso de una a otra posición del partido liberal puede ser sintetizado de esta manera: tras la derrota del Sur, tras la emancipación de los esclavos negros y las enmiendas introducidas en tal sentido en la Constitución norteamericana, se pasa de la afirmación del principio de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros" en Europa y en los "estados libres" del Norte de los Estados Unidos a la condena generalizada, en las dos riberas del Atlántico, de la esclavitud en cuanto tal. Partiendo de este segundo logro, también las posiciones expresadas por Calhoun son rechazadas por el partido liberal. Pero esto no es motivo para expulsarlo retrospectivamente de la tradición liberal; en caso contrario, la misma suerte debería ser reservada a Locke y a buena parte de los protagonistas de la revolución norteamericana y de los primeros decenios de la historia de los Estados Unidos.

En todo caso, con el fin de la guerra de Secesión ha concluido un ciclo histórico. Nacidos juntos de un singular parto gemelar, que los ve entrelazarse uno con la otra en una relación, por otro lado, no exenta de tensiones, ahora el liberalismo en su conjunto rompe con la esclavitud propiamente dicha, con la esclavitud racial y hereditaria. Pero antes de examinar estos nuevos derroteros, conviene profundizar en el análisis de la sociedad que se afirma en las dos riberas del Atlántico hasta la guerra de Secesión. Hasta ahora hemos concentrado la atención en el problema de la esclavitud negra: pero, ¿qué relaciones se desarrollan en el ámbito de la comunidad blanca?

CAPÍTULO TERCERO

LOS SIERVOS BLANCOS ENTRE METRÓPOLI Y COLONIAS: LA SOCIEDAD PROTO-LIBERAL

1. FRANKLIN, SMITH Y LOS "RESIDUOS DE ESCLAVITUD" EN LA METRÓPOLI

Primero los colonos sediciosos, con ocasión de la revolución norteamericana, y después el Sur de los Estados Unidos, en ocasión del conflicto que lo contrapone al Norte, tachan de hipocresía a sus antagonistas: se indignan por la esclavitud negra, pero cierran los ojos frente al hecho de que, en el ámbito de la sociedad señalada por ellos como modelo, continúan subsistiendo relaciones sustancialmente esclavistas. Como sabemos, Franklin parangona los mineros de Escocia a los negros de las plantaciones americanas y pone en discusión así la pretensión del gobierno de Londres de erigirse en campeón de la libertad.

Se trata de una intervención claramente polémica, pero cuya validez se confirma por un testimonio muy autorizado. A pesar de compartir la autoconciencia orgullosa de sus compatriotas o de la clase dirigente de su país, Adam Smith reconoce la permanencia en Gran Bretaña de "residuos de esclavitud": en las salinas y en las minas está en vigor una relación de trabajo que no difiere de la servidumbre de la gleba. Del mismo modo en que los *adscripti glebae* (los siervos de la gleba), muy numerosos aún en Europa oriental, están ligados de manera coercitiva a la tierra que deben cultivar y son vendidos simultáneamente con ella, así, en el país donde se dejó atrás el Antiguo Régimen desde hace un buen tiempo, los *adscripti operi* son, en cierto modo, parte integrante del *opus,* o bien del w*ork* (la salina o la mina) y en el caso de que estos sean vendidos, pasan junto a su familia al servicio del nuevo patrón. Por tanto, no se trata de verdadera esclavitud, de la *chattel slavery,* que permite situar por separado en el mercado a miembros aislados de la familia como cualquier otra mercancía. Los *adscripti operi* pueden contraer matrimonio y gozar de una vida familiar real, pueden también poseer un mínimo de propiedad, naturalmente no corren el riesgo de ser asesinados impunemente: "sus vidas

están bajo la protección de la ley”[215]. Pero queda el hecho de que, en Escocia, los trabajadores de las minas de carbón y de las salinas eran obligados a llevar un collar donde estaba escrito el nombre de su amo[216]. Siguiendo la huella del gran economista, tampoco Millar puede dejar de “lamentar el hecho de que en los dominios de GranBretaña deba permanecer todavía algún tipo de esclavitud” y desea que el Parlamento intervenga para ponerle remedio, sancionando finalmente la libertad de los trabajadores” también en las salinas y en las minas escocesas[217].

A juzgar por las *Lecciones de jurisprudencia* de Smith, se trataría de los “únicos residuos de esclavitud que permanecen entre nosotros”[218]. ¿Esto significa que las demás relaciones de trabajo están basadas en la libertad? Con referencia a la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII, Blackstone distingue tres tipos de “siervos” en sentido estricto (hagamos aquí abstracción del personal encargado de vigilar y custodiar la propiedad del amo): los *menial servants* o sea, los “domésticos”, los “aprendices” y, finalmente, los “trabajadores” (*labourers),* que trabajan fuera de la casa del patrono. La relación de trabajo más moderna, menos cargada de reminiscencias feudales y serviles, parecería esta última; pero, con tal propósito, el gran jurista se abandona a la celebración de los “reglamentos muy oportunos”, sobre la base de los cuales, por ejemplo, “todas las personas privadas de medios de subsistencia visibles pueden ser obligadas a trabajar”, mientras que son castigados aquellos que “abandonan o desertan de su trabajo”. En lo que respecta al doméstico o al aprendiz, el patrono ejerce sobre él un derecho de “castigo corporal”, que, sin embargo, no debe provocar la muerte o la mutilación[219].

Pero, ¿qué sucede si se supera este límite? Podemos deducir la respuesta de Smith: “El patrono tiene el derecho de castigar a su siervo *[servant]* de forma moderada, y si el siervo muere a consecuencia de ese castigo, no es un homicidio, a menos que este haya sido inferido con un arma ofensiva y con premeditación y sin provocación”. Es difícil considerar a estos siervos como hombres libres aunque, según el gran economista, estos gozan “casi de los mismos privilegios que los patronos, libertad, salarios, etcétera”. En realidad, lo que instituye una diferencia radical es el poder de castigo que los unos ejercen sobre los otros; por otra parte,es el propio Smith quien inserta a los *menial servant,* junto a los verdaderos esclavos, en el ámbito de la familia ampliada del patrono[220].

Este no se limita a vigilar la laboriosidad del siervo. Leamos el testimonio de Hume: “Hoy todos los patronos disuaden a sus propios siervos hombres de que

se casen y de hecho, no admiten por ningún motivo que se casen las mujeres, las cuales, en tal caso, ya no estarían en condiciones de cumplir con sus deberes”[221]. Nosólo al esclavo negro, también al siervo doméstico blanco le resulta largamente prohibida la posibilidad de formar una familia: la vida privada de uno y otro está sometida al poder o al arbitrio del patrono.

En fin, hay que señalar que junto a los *mental servant* se pueden situar los “aprendices”[222], cuya condición, al menos en lo que respecta a Inglaterra, había sido considerada por Grozio muy próxima a la del esclavo. Y esta, en el fondo, es también la opinión de Blackstone. Él reafirma la obligación del esclavo a prestar “servicio perpetuo” con un argumento harto elocuente: en el fondo, se trata de la misma relación que el aprendiz mantiene con el patrono; sólo que en este segundo caso interviene una limitación temporal (siete años y en ocasiones más)[223].

Como ha sido justamente observado “durante gran parte de la historia humana la expresión ‘trabajo libre’ fue una antilogía[224]”.

2. DESOCUPADOS, MENDIGOS Y CASAS DE TRABAJO

A medida que se hace más áspera la polémica entre las dos secciones de la Unión, Calhoun contrapone positivamente la condición de los esclavos americanos a la de los detenidos en las casas de trabajo o en las casas para pobres en Inglaterra: los primeros, cuidados y asistidos amorosamente por el amo o el ama durante los períodos de enfermedad y en el curso de la vejez, los segundos, reducidos a una “condición vil y de desamparo”; los primeros, que continúan viviendo en el círculo de la familia y de los amigos; los segundos, desenraizados de su ambiente y separados hasta de sus seres queridos[225]. Es evidente el intento apologético que encabeza la descripción o transfiguración de la institución de la esclavitud. Sin embargo, en lo que respecta a las casas de trabajo en Inglaterra, no es sólo Calhoun quien subraya el horror de estas. A los ojos de Tocqueville, estas ofrecen el espectáculo “más horrendo y más repugnante de la miseria”: por un lado, los enfermos incapaces de trabajar y que esperan la muerte, por el otro, mujeres y niños hacinados en desorden “como cerdos en el lodo de sus pocilgas; cuesta trabajo no pisar un cuerpo semidesnudo”. Finalmente están los más “afortunados” relativamente, aquellos que están en condiciones de trabajar: ganan poco o nada y se alimentan de los residuos de las casas señoriales[226].

Pero la miseria y la degradación, por horrible que sean, no constituyen el aspecto más significativo de las casas de trabajo. A inicios del siglo XVIII, Defoecita favorablemente el ejemplo "de la *workhouse* de Bristol, que habrá llegado a ser tan terrorífica para los mendigos, que ahora ninguno de ellos osa acercarse ya a la ciudad"[227]. En efecto, la casa de trabajo es más tarde descrita por Engels como una institución terrible: "Los pobres visten el uniforme del hospicio y se hallan enteramente bajo la férula del inspector"; a fin de que "los padres "desmoralizados" no influyan en sus hijos, se separan las familias, se envía al hombre a un ala del edificio, la mujer a otra, los niños a una tercera". La unidad familiar es rota, pero, por otra parte, yacen todos hacinados, a veces hasta en número de doce o dieciséis en una sola habitación y sobre ellos se ejerce todo tipo de violencia, de la que no escapan ni siquiera los ancianos y los niños y que implica tratos particulares para las mujeres. En la práctica, las personas internadas en las casas de trabajo son tratadas como "objetos de asco y repulsión, que se hallan fuera de la ley, que se sitúan fuera de la humanidad". Se explica entonces el hecho, subrayado por Engels, de que, con el fin de escapar a las "bastillas de la ley de los pobres *(poor-law-bastiles)* —como habían sido rebautizadas por el pueblo—, "los pensionados de estos establecimientos se confiesan voluntariamente culpables de cualquier delito a fin de que se les envíe a la prisión"[228]. Es más —agregan historiadores de nuestros días—, "numerosos indigentes preferían morir de hambre y de enfermedades" antes que someterse a una casa de trabajo[229].

Esto recuerda el suicidio al que a menudo recurrían los esclavos para escapar de su condición. Mirándolo bien, la ley de 1834, que recluye en las casas de trabajo a cualquiera que necesite asistencia, en cierta medida da la razón a Calhoun y aquellos que señalaban la esclavitud como la única solución posible para el problema de la pobreza. En su lucha en favor de la nueva legislación, Nassau William Senior, que es su inspirador, denuncia en estos términos la grave contradicción de la normativa vigente hasta aquel momento, que consentía al pobre gozar de un mínimo de asistencia, mientras continuaba desarrollando su vida normal: "El trabajador debe ser un agente libre, pero sin los riesgos de la libre acción, debe estar libre de la coerción y sin embargo, al mismo tiempo, gozar de la subsistencia asegurada al esclavo". Pero resulta del todo absurda la pretensión de "unir las ventajas inconciliables de la libertad y de la esclavitud": aquí se impone una elección[230]. Argumentando de este modo, el influyente economista y teórico liberal, interlocutor de Tocqueville y con quien además mantenía correspondencia, termina por reconocer la naturaleza sustancialmente

esclavista de las relaciones vigentes dentro de las casas de trabajo.

Aprobada en 1834, la nueva legislación viene a coincidir con la emancipaciónde los negros en las colonias. Se comprende entonces la ironía, por un lado, de los teóricos del Sur esclavista en los Estados Unidos, por el otro, de las masas populares inglesas frente a una clase dominante que, mientras se vanagloria de haber abolido la esclavitud en las colonias, la reintroduce bajo una forma distinta en la propia metrópoli.

3.LIBERALES, VAGABUNDOS Y CASAS DE TRABAJO

Hemos visto el papel desempeñado por Senior en la promulgación de la ley de 1834. Pero, ¿cómo se comporta la tradición liberal en su conjunto con respecto a las casas de trabajo y, más en general a la política, para disciplinar la pobreza? Según Locke, es necesario intervenir de manera radical y drástica en un área infectada de la sociedad, que está en continua expansión. Ya a partir de los tres años conviene poner a trabajar a los niños de las familias que no son capaces de alimentarlos[231]. Además, se debe actuar con respecto a sus padres. Con el objetivo de frenar el ocio y el libertinaje de los vagabundos, sería oportuno proceder en las áreas frecuentadas por ellos a la "supresión de los lugares de venta de brandy no estrictamente indispensables y de las hosterías no necesarias"[232]. En segundo lugar, se trata de frenar y circunscribir la mendicidad. Los mendigos tienen la obligación de llevar un "distintivo obligatorio"; para vigilarlos e impedir que puedan ejercer sus actividades fuera del área y del horario permitidos, habrá un cuerpo especial, los "canicularios de los mendigos", los cuales, a su vez, deben ser controlados por los "guardianes", de manera que los primeros desempeñen su tarea con la necesaria diligencia y severidad[233]. Pero, en la caza de los mendigos no autorizados está llamada a participar de manera unánime toda la comunidad, comenzando por los habitantes de la casa a la que los desventurados se han dirigido para pedir caridad[234].

Penas draconianas esperan a los vagabundos que hayan logrado eludir este eficaz control. Sería bueno que aquellos que hayan sido sorprendidos pidiendo limosna fuera de su parroquia y cerca de un puerto de mar, fueran embarcados por la fuerza en la marina militar; "si después descendieran a tierra sin permiso, o bien se alejaran o se detuvieran en tierra más tiempo del permitido, serán castigados como desertores", es decir, con la pena capital. Los demás mendigos no autorizados son internados en una casa de trabajo normal o de corrección. El director "no tendrá alta remuneración o gratificación, fuera de lo que produce el

trabajo de losrecluidos; por lo tanto, tendrá la facultad de hacerlos trabajar a su propia discreción". Este poder arbitrario evoca de nuevo el espectro de la esclavitud. Como lo confirma un detalle ulterior: "Cualquiera que falsifique un salvoconducto [y salga sin permiso], que en castigo, la primera vez se le corten las orejas, la segunda, que sea deportado a las plantaciones como un criminal"[235].

En realidad, en el siglo XIX la situación es distinta. Con la reforma de 1834, a las casas de trabajo arriban todos los que tratan, de alguna manera, de huir de la muerte por inanición: es necesario hacer de ellas el lugar más odioso posible, con el fin de reducir al mínimo el número de aquellos que buscan salvación allí. De esta filosofía, que comienza a delinearse con Malthus[236], es partícipe también Tocqueville: "Es evidente que debemos dar una asistencia desagradable, debemos separar las familias, convertir las casas de trabajo en una prisión y hacer repugnante nuestra caridad"[237].

Cuando denuncia esa institución, Calhoun hace referencia sólo a Europa. Sin embargo, está también está presente, de una forma u otra, en los Estados Unidos. De esto habla Tocqueville, de manera significativa, cuando analiza el "sistema penitenciario". ¿Quiénes son los reclusos? La respuesta es clara: "Los indigentes que no pueden y aquellos que no quieren ganarse la vida mediante un trabajo honesto"[238]. Se comprende entonces que las casas de trabajo se encuentran particularmente repletas en situaciones de crisis:

> "Las fluctuaciones de la industria, cuando ésta es próspera, atraen a un gran número de obreros que, en los momentos de crisis, se hallan sin trabajo. Vemos así que el vagabundeo, que nace del ocio, y el robo —que a su vez, la mayor parte de las veces es la consecuencia del vagabundeo— son los dos delitos que, en el estado actual de la sociedad, experimentan la progresión más rápida"[239].

La desocupación y la indigencia implican un delito que condena a ser internado. Un funcionario en Nueva York, por ejemplo, puede tranquilamente decidir la privación de libertad de aquellos que, a su juicio, "no tienen medios de subsistencia"[240]. Las protestas resultan comprensibles: el pobre recluido de este modo "se considera infeliz, no culpable; él pone en duda el derecho de la sociedad a forzarlo con la violencia a un trabajo infructuoso y a retenerlo contra su voluntad"[241].

Pero regresemos a Inglaterra. John S. Mill es propenso a minimizar el horrorde las casas de trabajo cuando observa: "Incluso el trabajador que pierde

su empleo por holgazanería o negligencia no tiene que temer, en el peor de los casos, más que la disciplina de un *workehouse*”[242].Pero a la opinión del filósofo liberal se puede contraponer la de nuestros estudiosos contemporáneos: una vez que entran en las casas de trabajo, los pobres “dejaban de ser ciudadanos en cualquiera de los sentidos, aún aproximados, de la palabra”, dado que perdían el “derecho civil de la libertad personal”[243]. Y se trataba de una pérdida radical: a los “guardianes” de las casas de trabajo se les confería el poder discrecional de infligir a los detenidos los castigos corporales que se consideraran más oportunos[244].

Decididamente entusiasta es, por el contrario, Bentham. Este no se cansa de exaltar los beneficios de esta institución, que más tarde pretende perfeccionar, mediante la ubicación de la casa de trabajo en un edificio “panóptico”, que permita al director ejercer un control secreto y total, es decir, observar en cualquier momento cada aspecto individual del comportamiento de los detenidos, ignorantes de ello:

> “Como cualquier otro empresario, ¿tendrá sobre sus propios obreros un poder *[hold]* igual al que ejerce el mío sobre los suyos? Como cualquier otro patrón, ¿puede reducir a sus obreros, si están ociosos *[idle],* a una condición próxima a la inanición, sin temer que se vayan a otro lugar? Como cualquier otro patrón ¿tiene hombres que no pueden embriagarse nunca, a menos que élmismo lo decida? Y como cualquier otro obrero, ¿lejos de poder aumentar su salario gracias a la asociación *[combination]* con otros obreros, está obligado a aceptar cualquier miseria que el patrón, sobre la base de sus intereses, considere oportuno concederle? [...] Como otro patrono o empresario ¿es capaz de mantener bajo control —en apariencia, siempre, en realidad, en todas las ocasiones en que le parezca útil— cualquier mirada y cualquier movimiento de cada obrero?”[245].

Prodigiosa será, por tanto, la contribución que hacen al desarrollo de la riqueza nacional las casas de trabajo, llamadas a funcionar como “casas industrias” (*Industry-houses).* Conviene difundirlas por todo el territorio nacional, reteniendo hasta 500.000 recluidos y por tanto, a “toda persona que carezca por completo de propiedad manifiesta o presumible, o bien de medios de subsistencia honestos o suficientes”[246]. Gracias a este gigantesco universo, semejante a un campo de concentración, donde han sido internados sin haber cometido ningún delito y sin ningún control por parte de la magistratura, será posible obrar el milagro de latransformación en dinero de ese “material de

desecho”*(dross)* que es el “residuo de la población”[247]. Y eso no es todo. Con el aislamiento que ella implica, la casa de trabajo permite experimentar, como veremos, en la producción de una estirpe de obreros particularmente laboriosos y concienzudos. Es cierto que, para que tales objetivos sean alcanzados, es necesaria una rigurosa disciplina, que debe ser interiorizada profundamente por los recluidos en la casa de trabajo:

> “Los soldados llevan uniforme: ¿por qué no deberían llevarlo los pobres? Se lo ponen aquellos que defienden el país; ¿por qué no deberían hacerlo aquellos que son mantenidos con vida por éste? No sólo la fuerza de trabajo que reside de forma permanente allí, sino los obreros que van y vienen, deberían llevar el uniforme cuando están en las casas, por el buen orden, la facilidad para ser distinguidos y reconocidos y, al mismo tiempo, por la limpieza”[248].

4. EL SIERVO COMO SOLDADO

Como vemos, es el propio Bentham quien compara la condición del recluido en las casas de trabajo con la del soldado. Pero conviene dar un paso atrás. Durante el tiempo de su permanencia en Londres, al ser puesto en dificultades por sus interlocutores ingleses, que se burlan de la bandera de la libertad agitada por los colonos a menudo propietarios de esclavos, Franklin replica evidenciando, entre otras cosas, la persistencia en Inglaterra de relaciones esclavistas incluso en el ámbito de las fuerzas armadas[249]. La referencia es sobre todo a la marina. Demos la palabra a los historiadores de nuestros días: “Los marineros eran tan mal pagados, mal alimentados y maltratados, que era imposible reclutar tripulaciones mediante el enrolamiento voluntario”. Muchos trataban por todos los medios de huir de esta especie de secuestro, pero Gran Bretaña les daba caza sin titubear para ello en bloquear las naves americanas y capturar por la fuerza de las armas a los desertores, incluidos aquellos que en el ínterin se habían convertido en ciudadanos estadounidenses. Era necesario recurrir a métodos drásticos para asegurar el funcionamiento de “más de 700 naves de guerra con cerca de 150.000 hombres”[250]. Y he aquí a Calhoun denunciando también, como ya lo había hecho Franklin, la “esclavitud” de los “marineros enrolados forzosamente”[251].

Se trataba de un motivo bastante difundido en la prensa de la época: en la propia Inglaterra, los defensores de la esclavitud subrayaban la analogía entre esta institución y el enrolamiento forzoso en la marina: una y otra práctica

estaban justificadas por circunstancias excepcionales, es decir, por la necesidad de mantener respectivamente las colonias y la marina militar; en la vertiente opuesta, el abolicionista Sharp condenaba ambas prácticas[252]. Por su parte, William Wilberforce quería establecer diferencias, y era acusado de hipocresía por sus adversarios[253]: el pastor pío se conmovía con los esclavos negros, pero era indiferente a los sufrimientos no menos graves soportados por esa suerte de esclavos blancos en los que se fundaba la potencia militar y la gloria del imperio británico. El argumento no era nada insignificante: los marineros eran "reclutados por la fuerza en las calles de Londres y Liverpool[254]" y a nivel popular no había institución más odiada que la *pressgang,* el enrolamiento forzoso[255]. A qué condiciones eran después sometidos, se puede deducir fácilmente de la comparación indirecta que Locke hace entre el poder del "capitán de una galera" y el ejercido por el "señor sobre los esclavos" (TT, II, 2). La captura de los marineros en los barrios populares tenía algunos puntos en común con la captura de los negros en África.

Por otra parte, no se trataba sólo de la marina. Una estudiosa contemporánea sintetiza así la condición de estos "reclusos de uniforme" (militar) que eran en realidad los soldados llamados a defender en cualquier lugar del mundo un imperio en rápida expansión:

> "Eran embarcados y transportados a países lejanos a menudo en condiciones repugnantes y a veces en contra de su voluntad. Podían ser separados durante decenas de años y con frecuencia para siempre de sus familias, de sus mujeres y de su cultura de origen. Si eran juzgados como desobedientes o rebeldes, eran fácilmente condenados. Si resultaban condenados por haberse dado a la fuga podían sufrir la pena capital; pero si permanecían en su puesto y obedecían las órdenes, de todas formas era probable que murieran de muerte prematura"[256].

Por lo demás, es significativo de qué manera Locke describe la "práctica corriente en la disciplina militar":

> "La conservación del ejército y, con él, del Estado en su conjunto exige obediencia absoluta a las órdenes de todo oficial superior, y desobedecer o discutir incluso la más irracional significa justamente la muerte. Sin embargo, vemos que ni el sargento, que puede ordenar a un soldado que marche hacia la boca de un cañón o que permanezca en una brecha donde es casi seguro que muera, puedeordenar a ese soldado que le dé un sólo céntimo suyo; ni el

general, que puede condenarlo por deserción o por no haber seguido las órdenes más desesperadas, con todo su absoluto poder de vida y de muerte, puede disponer de un sólo céntimo de la propiedad de ese soldado o apoderarse de una pizca de sus bienes; yesto es así, incluso pudiéndole ordenar cualquier cosa y pudiéndolo ahorcar por la mínima desobediencia" (TT, II, 139).

Sobre todo, da qué pensar el "absoluto poder de vida y de muerte" que el oficial ejerce sobre sus subordinados. Es la expresión de la que Locke se sirve comúnmente para definir la esencia de la esclavitud. ¿Se trata de una amplificación retórica? Ya en Grozio hallamos la observación por la cual la condición del esclavo no es muy distinta de la condición del soldado (JBP, II, V, § 28). Pero, concentrémonos en la Inglaterra liberal. La tasa de mortalidad de los soldados en ruta hacia la India es comparable a la que golpeaba a los esclavos negros en el curso de su traslado de una costa a otra del Atlántico. Por otro lado, los soldados ingleses eran sometidos al castigo tradicionalmente reservado a los esclavos, es decir, el látigo, y de manera paradójica continuaron siendo sometidos a él incluso cuando esta disciplina había sido abolida para las tropas indias[257].

En el ejército, las relaciones de poder reproducen las existentes en la sociedad. La figura del soldado tiende a coincidir con la del siervo. A inicios del siglo XVIII Defoe observa: "Cualquier hombre tendría que desear llevar un mosquete antes que morir de hambre [...]. Es la pobreza la que convierte a los hombres en soldados, la que conduce a las multitudes a los ejércitos"[258]. A finales de siglo Townsend reafirma que sólo "la indigencia y la pobreza" pueden empujar "a las clases inferiores del pueblo a ir hacia todos los horrores que le esperan en el océano tempestuoso o en el campo de batalla"[259]. O bien, para decirlo esta vez con Mandeville, "la dureza y las fatigas de la guerra, aquellas que se soportan personalmente, recaen sobre aquellos que soportan todas las cosas", es decir, sobre los siervos habituados a trabajar y a sufrir "de manera similar a los esclavos"[260]. En la vertiente opuesta, la figura del oficial tiende a coincidir con la del señor, y declarado, e incluso ostentoso, es el desprecio que los oficiales-señores sienten por su tropa: ésta —se lamentaba un soldado simple — era "como la clase más ínfimade animales, digna sólo de ser gobernada con el vergajo"[261], es decir, con el látigo capaz de infligir los castigos más sádicos, aquellos habitualmente reservadasa los esclavos desobedientes.

5. Código penal, formación de una fuerza de trabajo bajo coacción y proceso de colonización

Se comprenden entonces las dificultades del reclutamiento militar: “registraban las prisiones con el objeto de sacar de ellas a malhechores para enrolarlos”; el oficio del soldado —observa Defoe— es confiado sobre todo a “hombres provenientes de la horca”[262]. Por fortuna, estos eran abundantes. De 1688 a 1820 los delitos que implican la pena de muerte pasan de 50 a 200-250, y se trata casi siempre de delitos contra la propiedad: mientras que hasta 1803 el intento de homicidio es considerado un delito leve, el robo de un chelín o de un pañuelito, o el corte no autorizado de un arbusto ornamental también pueden implicar la horca; y pueden ser entregados al verdugo incluso a la edad de once años[263]. Es más, en algunos casos, este riesgo lo corren hasta niños de edades inferiores: en 1833 la pena capital es impuesta a un ladronzuelo de nueve años, si bien la sentencia no se cumple[264].

Más significativa aún que el agravamiento de las penas es la criminalización de comportamientos hasta ese momento del todo lícitos. El cercado y la apropiación de tierras comunales experimentan un gran auge; y el campesino o el ciudadano que tarda en darse cuenta de la nueva situación se convierte en un ladrón, en un criminal que debe ser castigado con todo el rigor de la ley. Puede parecer un comportamiento arbitrario y brutal. Pero no es así como piensa Locke. Cuando legitima la apropiación, por parte de los colonos, de las tierras abandonadas sin cultivar por los indios, el *Segundo Tratado sobre el gobierno,* al mismo tiempo, toma claro partido en favor del cercado de tierras en Inglaterra. “En los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América” (TT, II, 49); y las tierras comunales son una especie de rezago de esa condición originaria y salvaje, que sucesivamente el trabajo, la apropiación privada y el dinero ayudan a superar. Es un proceso que se manifiesta a gran escala del otro lado del Atlántico, pero que tampoco está ausente en Inglaterra: “incluso entre nosotros, las tierras que se dejan abandonadas a la naturaleza, sin beneficiarlas en modo alguno con el pastoreo, la labranza o la siembra, reciben el nombre de yermos, y lo son en realidad, porque el beneficio que se obtiene de las mismas es poco más que el de un desierto estéril” hasta que no intervienen benéficamente el cercado y la apropiación privada (TT. II, 42).

Junto a la expoliación en perjuicio de los indios y los campesinos ingleses, Locke justifica también la legislación terrorista en defensa de la propiedad:

“Un hombre puede legalmente matar a un ladrón que no le ha hecho ningún

dañofísico, ni ha manifestado designio alguno contra su vida, fuera de recurrir a la fuerza para imponerse a él y arrebatarle su dinero, o algo por el estilo" (TI, II, 18).

Sólo en apariencia se trata de un delito menor; en realidad, de este modo el culpable, aunque sea por un instante, ha privado del "derecho a la libertad" a su víctima, la ha hecho "esclava"; llegados a este punto, nadie puede excluir que al robo le siga el asesinato, dado que es precisamente el poder de vida y de muerte el que define la relación de esclavitud. Esta es sinónimo de estado de guerra y, por tanto, no hay ningún motivo para que no se deba infligir la muerte al ladrón, cualquiera que sea la entidad del robo (TT, II, 17-18). No está en juego —parece decir Locke— sólo el chelín o el pañuelito o cualquier otro botín muy modesto; lo que está en peligro es la propiedad privada en cuanto tal, y más allá de ella, la libertad. Es decir, lo que legitima la muerte o la ejecución del ladronzuelo es el propio *pathos* liberal, que encabeza la condena del despotismo monárquico como fuente de la esclavitud política.

Además de las tierras comunales, también las aves y los animales salvajes se convierten en objeto de apropiación privada por parte de la aristocracia terrateniente. En este caso no es posible remitirse a Locke. Más bien, según su teoría, al no haber sido transformados por el trabajo, aves y animales salvajes deberían ser considerados propiedad de todos. Y, sin embargo, según la legislación promulgada después de la Revolución Gloriosa, si el campesino cae en la condición de ladrón, el cazador se transforma en cazador furtivo; y también en este caso, el terrorismo del código penal se encarga de hacer respetar la acción violenta[265].

Del mismo modo en que la explicación historicista vulgar no es válida para la trata y la esclavitud de los negros, tampoco lo es con respecto al aumento de los delitos contra la propiedad y al agravamiento de las penas previstas para ellos. Remitirse al espíritu del tiempo conduce a la desorientación. "Es dudoso que en otro país estuviera vigente un código penal tan profuso en artículos que implicaran la pena de muerte"[266]. El carácter despiadado de la legislación inglesa deviene proverbial ya en su misma promulgación. Mientras que Napoleón ejerce su puño de hierro sobre Francia, un reformador como Samuel Romilly se siente obligado a hacer una amarga constatación: "Probablemente en el mundo no haya otro país, excepto Inglaterra, en el que tantas acciones y de tipo tan distinto sean punibles con la pérdida de la vida"[267]. Todavía a inicios del siglo XIX, Hegel denuncia la severidad "draconiana" por la cual "en Inglaterra se ahorca a cada ladrón", con una absurda equiparación de vida y propiedad, de dos delitos

“cualitativamente distintos” como son el asesinato y el robo. También pone en evidencia el origen de clase de tal severidad “draconiana”: a los campesinos culpables de caza ilegal se les infligen “las penas más duras y desproporcionadas”, ya que “quien ha hecho esas leyes y quien se sienta después en los tribunales, en calidad de magistrados y jurados”, es la aristocracia, precisamente, la clase que se ha reservado el monopolio del derecho de caza[268].

La necesidad de mantener la ley y el orden es sólo un aspecto del problema. No pocas veces los condenados a muerte (o, también, a una larga reclusión) ven su pena conmutada por la deportación a las colonias. Puesta en ejecución ya desde hacía tiempo, a partir de 1717, la práctica de la deportación asume carácter oficial y notables proporciones[269]. Es decir, tras la Revolución Gloriosa, vemos, por un lado, la promulgación de una legislación terrorista y por el otro, el aumento del fenómeno de la deportación a colonias lejanas. ¿Hay algún vínculo entre estos dos sucesos? Es difícil negar que la formación, mediante el drástico endurecimiento del código penal, de una fuerza de trabajo bajo coacción, obligada a sufrir condiciones que ningún colono libre habría aceptado, permite finalmente satisfacer las “necesidades de las plantaciones”[270]. Por otro lado, en el fundamento de esta práctica hay una teoría precisa. Locke exige repetidamente la esclavitud penal para aquel que atente contra la vida o la propiedad de otro. Ya en el estado de naturaleza “el perjudicado tiene la facultad de apropiarse de los bienes o los servicios *[service]*del culpable” (TT, II, 11). El asunto se hace más claro aún en el estado social:

> “Sin duda, quien ha perdido por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida *[forfeited],* puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose *[service]* de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con sólo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (TT, II, 23)”; (en español=TT, II, 22).

La teoría de la guerra colonial como guerra justa (por parte de los europeos) y la teoría de la esclavitud penal, legitiman y estimulan respectivamente la deportación de los esclavos negros y de los semiesclavos blancos de los que necesita el desarrollo de las colonias. En vísperas de la revolución norteamericana, sólo en Maryland había 20.000 siervos de origen criminal. Para decirlo con palabras de Samuel Johnson, estamos en presencia de “una raza de

prisioneros, y ellos deberían estar contentos de cualquier cosa que nosotros les ofrezcamos para escapar de la horca". De este modo se alimenta una fuente inagotable de fuerza de trabajo bajo coacción[271].

6. LOS SIERVOS POR CONTRATO

Es una fuerza de trabajo que resulta preciada para alcanzar el propósito de poblar y lograr que fructifiquen las colonias que se van conquistando. En una primera fase, el flujo de los *intendentures servants* se dirige hacia América; posteriormente, suplantados por la introducción masiva de esclavos negros, al resultar ya superfluos —y comoquiera que sea, después de conseguida la independencia por parte de los Estados Unidos— los semiesclavos blancos son desviados en dirección a Australia, donde ofrecen una contribución más importante aún al proceso de valorización de la nueva colonia. ¿Cuáles son las características de esta nueva relación de trabajo? Comenzamos por el viaje de transferencia, o sea de la deportación a partir de Inglaterra. Los horrores y la tasa de mortalidad hacen pensar en el famoso *miadle passage* a que eran sometidos los esclavos negros. En ocasiones, no sobrevivía al viaje ni siquiera la mitad de los "pasajeros". Entre estos había también niños de uno a siete años: rara vez escapaban de la muerte. Un testigo cuenta haber visto lanzar al océano, en el curso de un solo viaje, a treinta y dos niños de tierna edad. Las enfermedades continuaban desencadenándose incluso después de atravesar el Atlántico; por eso los recién llegados a menudo eran puestos en cuarentena. Después llegaba el momento del mercado. En los diarios se podían leer anuncios comerciales de este tipo: "Acaba de arribar a Leedstown la nave *Justicia,* trayendo una carga con cerca de cien siervos, en buenas condiciones de salud, hombres, mujeres, niños, entre los cuales hay numerosos artesanos. [...] La venta comenzará el martes 2 de abril" ("The Virginia Gazette", 28 de marzo de 1771). Marido y mujer a menudo eran separados y podían ser apartados de sus hijos por largo tiempo o para siempre; los niños de edades inferiores a cinco años eran obligados a prestar servicio hasta los veintiún años de edad. Azotados por sus patronos en caso de indisciplina o desobediencia, en ocasiones los siervos se daban a la fuga, y entonces se desencadenaba la caza del hombre. La prensa local procedía a una minuciosa descripción física de los fugitivos quienes, una vez capturados, eran castigados y marcados con fuego con la letra R (inicial de *rogue),* o bien se les cortaban las orejas: al ser, así, inmediatamente reconocibles, ya no tenían posibilidad de escapatoria[272].

¿Cuál era entonces la diferencia respecto a los esclavos propiamente dichos?

A veces los semiesclavos blancos se lamentaban: “Muchos negros son mejor tratados”. En realidad, al contrario de los esclavos propiamente dichos, los *servants* podían dirigirse a la magistratura y podían esperar que los admitieran en la comunidad de los libres y, en efecto, eran admitidos, naturalmente “suponiendo que sobrevivieran al período de trabajo”[273]. Es cierto que a menudo sobrevenía antes la muerte; se da por sentado que estamos en presencia de una relación social que es distinta de la esclavitud hereditaria y racial.

¿Se trata de una relación social según los principios de la libertad? Por un lado, hemos visto a Locke subrayar la génesis de carácter contractual, y por tanto libre, de la figura del *servant*;por el otro, comete un desliz al admitir que este no es propiamente libre. Pero, sobre este punto vale la pena escuchar también la opinión de Sieyès, quien, con la mirada puesta del otro lado del Atlántico, argumenta de este modo:

> “La última clase, compuesta por hombres que tienen sólo sus brazos, puede tener necesidad de la *esclavitud* regulada por la ley para escapar de la *esclavitud de la necesidad,* ¿Por qué restringir la libertad natural? Quiero vender mi tiempo y misservicios de todo tipo (no digo mi vida) por un *año,* dos *años,* etcétera, como se practica en la América inglesa. La ley calla al respecto, y esta no debe hablar más que para impedir los abusos de esta institución peligrosa para la libertad. Así no se nos podrá reclutar o someter *[s’engager/s’asservir]* más que por un máximo de cinco años[274].”

Sieyès no lo oculta: lo que caracteriza la figura del *indentured servant* es el sometimiento, el “reclutamiento servil” *(engageance serve),* es decir, la “esclavitud regulada por la ley”. Pero, sobre todo, tras el estallido de la revolución francesa, la preocupación apologética parece predominar: en el nuevo clima ideológico y político ya no es posible pronunciarse a favor de una institución a la que se reconozca el carácter esencialmente esclavista. Y he aquí que Sieyès polemiza contra aquellos que ven en el siervo contractual una persona que “pierde una parte de su libertad”. No: “Es más exacto decir que, en el momento en que estipula el contrato, lejos de ser obstaculizado en su libertad, él la ejerce del modo que más le conviene; cualquier convención es un intercambio en el que cada uno aprecia más lo que recibe que lo que cede”. Es cierto que, mientras dure el contrato, el siervo no puede ejercer la libertad cedida por él, pero es una regla general que la libertad del individuo “no se extiende nunca hasta el punto de dañar a los demás”[275].

Por otra parte, desde el principio Sieyès reivindica la servidumbre contractual

en nombre de la “libertad natural”, del derecho que corresponde a cada individuo de estipular el contrato que él considera más oportuno. En otras palabras, la categoría clave del pensamiento liberal (la categoría de contrato), invocada por Grozio también para legitimar la verdadera esclavitud, es válida para Sieyès sólo con respecto a la relación de trabajo que vincula al *indenturedservant* con su patrono. Lo hace de manera similar a Locke, pero con la diferencia de que el autor francés, al menos antes de la revolución, subraya con fuerza el carácter fundamentalmente esclavista de esta relación. Por eso se preocupa por poner en evidencia la vigilancia que la ley estaría llamada a ejercer: funcionarios públicos deberían controlar el comportamiento del patrono de manera que impidieran que la “persona” del siervo “pueda ser lesionada mediante reclutamientos demasiado prolongados o en el curso del reclutamiento”[276]. Sieyès parece proponer una especie de código para reglamentar esta semiesclavitud blanca siguiendo el modelo del Código negro, al cual, en teoría, debían atenerse los dueños de los esclavos negros.

7. EL “GRAN ROBO HERODIANO DE LOS NIÑOS” POBRES

Entre la fuerza de trabajo bajo coacción, llamada a asegurar el desarrollo de las colonias, estaban también los niños de condición pobre, engañados con alguna golosina, raptados y deportados al otro lado del Atlántico[277]. En otras ocasiones, por el contrario, arribaban a América junto a sus padres, quienes, sin embargo, se veían obligados a venderlos y no lograban verlos nunca más. Por otra parte, en Inglaterra la situación de los niños de origen popular no era mucho mejor. Marx denuncia “el enorme robo de niños, cometido desde los orígenes del sistema mecánico por el capital, a la manera de Herodes, en las casas de pobres y huérfanos. Con ese robo se ha incorporado un material humano carente de toda voluntad”[278]. Si se va más allá de la utilización de los orfanatos como fuente de fuerza de trabajo a bajísimo costo y bajo cierta coacción, se puede hacer aquí una consideración de carácter más general. Si en la teoría y en la práctica proto-liberal del tiempo el trabajador asalariado es, como veremos de inmediato, el *instrumentum vocale*del que habla Burke, o la “máquina bípeda” de que habla Sieyès, sus hijosson, en última instancia, *res nullius,* destinados a ser utilizados en la primera ocasión, precisamente, en su calidad de instrumentos y máquinas de trabajo. Locke declara explícitamente que los niños pobres, que hay que enviar al trabajo a partir de los tres años, deben ser “arrancados de las manos de los padres”[279]. A un siglo de distancia no resulta disímil el comportamiento de Bentham. El invita a inspirarse en los “ejemplos de fábricas *[manufactures]*

donde niños desde los cuatro años de edad ganan algo, y donde niños algunos años mayores ganan para vivir bien[280]”. Es lícito y beneficioso “arrancar a los niños de las manos de sus padres todo el tiempo posible e, incluso, para siempre”. No hay que titubear:

> “Podéis incluso meterlos en una casa de inspección y después hacer con ellos lo que queráis. Sin remordimiento, podríais permitir a los padres que *echaran un vistazo tras las cortinas* en lugar del maestro [...]. Podríais mantener separados durante diecisiete o dieciocho años a vuestros jóvenes alumnos, varones y hembras”[281].

La sociedad puede disponer totalmente de los hijos de los pobres. Esto nos recuerda la suerte reservada a los esclavos del otro lado del Atlántico. Para poner fin a su presencia en suelo norteamericano —sugiere Jefferson— se podría adquirir a módico precio, e incluso hasta obtener gratis, a los recién nacidos negros, ponerlos “bajo la tutela del Estado”, someterlos al trabajo cuanto antes y así recuperar en gran parte los gastos necesarios para la “deportación” a Santo Domingo, que deberá llevarse a cabo en el momento oportuno. Sí, “el hecho de separar a los niños de sus madres puede provocar escrúpulos humanitarios”, pero no hay que ser tan aprensivos[282]. Si incluso el propio Jefferson está motivado por el cálculo económico más que por la preocupación de la pureza racial, es normal que Bentham proponga un proceder quizás aún más inescrupuloso con los hijos de los pobres en Inglaterra:

> “Una casa de inspección, a la que fuera entregado un grupo de niños desde su nacimiento, permitiría un buen número de experimentos [...]. ¿Qué diríais vosotros de un hospicio fundado en este principio?”[283]

Veremos que Bentham piensa incluso en experimentos de carácter eugenésico. Pero, mientras tanto, se puede llegar a una conclusión, dando la palabra a un economista inglés (Edward G. Wakefield), que en 1834 publica un libro de éxito dedicado al enfrentamiento entre América e Inglaterra: “No soy yo, es toda la prensa inglesa la que llama esclavos blancos a los niños ingleses” de extracciónpopular. La mayor parte es obligada a trabajar durante jornadas tan largas que se hunden involuntariamente en el sueño, para después ser de nuevo despertados y obligados a trabajar con golpes y tormentos de todo tipo. En cuanto a los expósitos, se libran de ellos de manera muy drástica: en las puertas de las casas de trabajo se fijan anuncios que promueven sus ventas. En Londres el precio de niños y niñas introducidos de esta forma en el mercado es

sensiblemente inferior al de los esclavos negros en América; en las regiones rurales la mercancía en cuestión es más barata aún[284].

8. CENTENARES O MILES DE MISERABLES "DIARIAMENTE AHORCADOS POR NIMIEDADES"

Sobre esta masa de miserables pesa además una legislación que en realidad no sigue el principio del garantismo[285]. Pensemos en los mandatos no escritos, que permitían a la policía arrestar o registrar a una persona sin restricciones. Eliminado por la IV enmienda de la Constitución norteamericana, este "intolerable instrumento de opresión", para retomar la definición que le da en 1866 el liberal francés Laboulaye[286], continúa presente durante largo tiempo en Inglaterra. El propio Smith tiende, si no a justificarlo, en cualquier caso, a minimizarlo. Se asombra ante el hecho de que la "gente común", más que luchar por la libre circulación y compraventa de la fuerza de trabajo, manifieste toda su indignación "contra el decreto general de prisión *[general warrants],* práctica indudablemente opresiva, pero que no parece determinar una opresión general"[287].

La propia pena de muerte es infligida no sólo con gran facilidad, sino también con cierta discrecionalidad. Con la promulgación en 1723 del Black Act —los blacks eran, presumiblemente, ladrones de ciervos— en ciertos casos no es ni siquiera necesario recurrir a un proceso formal para aplicar la pena capital, la cual entrega al verdugo también a aquellos que, de alguna manera, hayan ayudado al ladrón o al presunto ladrón a escapar de la justicia[288].

Sin mostrar la mínima inquietud, Mandeville reconoce que lo que se borra es la "vida de centenares, si no de miles, de miserables delincuentes, diariamente ahorcados por nimiedades"[289]; a menudo la ejecución se convierte en un espectáculo de masas con fines pedagógicos[290]. El liberal inglés invita a los magistrados a no dejarse entorpecer ni por una "conmoción" fuera de lugar ni por dudas y escrúpulos excesivos. Es cierto que los ladrones podrían haber cometido el robo empujados por la necesidad: "lo que pueden ganar honestamente no es suficiente para que se mantengan"; y "sin embargo, la justicia y la paz de la sociedad" exigen que los culpables "sean ahorcados". Sí, "quizás las pruebas no son seguras al ciento por ciento, o bien son insuficientes" y existe el riesgo de que sea llevado a la muerte un inocente; pero por "terrible" que esto pueda ser, no obstante, es necesario conseguir el objetivo de que

“ningún culpable quede impune”. Sería grave si jueces demasiado escrupulosos antepusieran su “propia serenidad” al “beneficio” de la “nación”[291]. Los tribunales de los jueces-propietarios están llamados a funcionar como una suerte de comité de salud pública.

Entonces podemos llegar a la conclusión de que, aun sin tener en cuenta a las colonias en su conjunto (incluida Irlanda), en la propia Inglaterra, el disfrute pleno de una esfera privada de libertad, garantizada por la ley —la “libertad moderna” o “negativa” de la que hablan respectivamente Constant y Berlin[292]— es el privilegio de una reducida minoría. La masa es sometida a una reglamentación y a una coacción que sobrepasan con creces el lugar de trabajo (o el lugar de castigo que son, en realidad, las cárceles, pero también las casas de trabajo y el ejército). Si bien Locke se propone reglamentar el consumo de alcohol de las clases populares, Mandeville considera que a estas, al menos los domingos, “se les debería impedir [...] el acceso a todo tipo de diversión fuera de la iglesia”[293]. Sobre el tema del alcohol, de manera distinta argumenta Burke: si bien tampoco tiene propiedades nutritivas, este puede, no obstante, aliviar en el pobre el instinto del hambre; por otro lado, “en todo tiempo y en toda nación” el alcohol ha sido llamado, junto al “opio” y al “tabaco”, a proporcionar las “consolaciones morales” de las que el hombre, en ocasiones, puede tener necesidad[294]. Ahora bien, más aún que imponer la disciplina a obreros y vagabundos, como en Locke y Mandeville, el problema está en embotar la conciencia y hacer menos agudo el sufrimiento del hambriento en general. Sin embargo, permanece firme la tendencia a gobernar la existencia de las clases populares incluso en sus aspectos más banales. La referencia al opio agrega quizás un toque de cinismo. Más adelante serán los propios informes de las comisiones gubernativas de encuestas los que denunciarán la catástrofe: en los barrios más pobres se difunde elconsumo de opio, que se convierte en un medio de alimentación o un sustituto suyo; este es suministrado en ocasiones incluso a los lactantes, los cuales “se encogen hasta convertirse en pequeños ancianos o en monitos arrugados”[295].

Esta reglamentación minuciosa también comprende, obviamente, el adoctrinamiento religioso. A los ojos de Locke, poner a trabajar a los niños pobres ya a partir de la edad de tres años es una medida beneficiosa no sólo en el plano económico, sino también en el moral: ofrece la “oportunidad de obligarlos a ir a la iglesia con regularidad cada domingo, junto con sus maestros y maestras, y por este medio, enseñarles el sentido de la religión”[296]. Por su parte, Mandeville exige que la asistencia dominical a la iglesia se convierta en una

“obligación para los pobres y los iletrados”. El asunto no se puede limitar a apelar a la espontaneidad del sentimiento religioso: “Es un deber urgente de cada magistrado prestar particular atención” a lo que sucede el domingo: “Los pobres y sus niños deberían ser enviados a la iglesia por la mañana y por la tarde”. Los resultados positivos no faltarán: “Si los magistrados adoptan todas las medidas que están en su poder, los ministros del Evangelio podrán inculcar en los cerebros más débiles” la devoción y la virtud de la obediencia[297].

Controladas en su vida privada, las clases populares lo son todavía más en la vida pública que, tras miles de dificultades, tratan de tener: “Entre 1793 y 1820, fueron aprobados por el Parlamento más de sesenta decretos encaminados a reprimir acciones colectivas por parte de la clase obrera”[298]. Antes que la actividad sindical propiamente dicha, es decir, la acción dirigida a elevar el nivel de los salarios y a mejorar las condiciones de trabajo, fue visto con consternación el intento mismo de los siervos por salir de su aislamiento y por comunicarse entre sí. Ellos —alza su voz alarmado Mandeville— “se reúnen impunemente cuando quieren”. Hasta desarrollan relaciones de solidaridad recíproca: tratan de ayudar al colega despedido o golpeado por su patrono. Ya por el hecho de no limitarse a la relación vertical y subalterna con sus superiores y de querer desarrollar relaciones horizontales entre ellos, los siervos deben ser considerados responsables de una subversión inadmisible: “usurpan cada día los derechos de sus patronos y hacen de todo por ponerse a su mismo nivel”; están “perdiendo ese sentido de inferioridad que sólo podría hacerlos útiles al bienestar público”. Al ir más allá de todo límite, el siervo trata de comportarse como un caballero: es la “comedia” del “servo-gentiluomo”[299]*, unacomedia que, sin embargo, si no se interviene con presteza, puede transformarse en una “tragedia” para toda la nación[300].

En este contexto, particularmente significativa se revela la toma de posición de Adam Smith. Él reconoce que “no existen leyes del parlamento contra las coaliciones dirigidas a bajar el precio del trabajo, mientras que existen muchas contra las coaliciones dirigidas a elevarlo”. Por otro lado, “los empresarios o dueños, al ser menos en número, pueden con más facilidad coaligarse [...]. Los dueños, siempre y en todo lugar, mantienen una especie de coalición tácita, pero no por ello menos constante y uniforme, empeñada en no elevar los salarios más allá de su nivel actual” o en otra ocasión “para bajar luego el nivel de los salarios”[301]. Por tanto, incluso si se trataran del mismo modo en el plano legislativo a los patronos y a los obreros, los primeros continuarían gozando siempre de una situación de ventaja. Por otro lado, estos son favorecidos también

por las condiciones de vida tan precarias en las que se mueve su contraparte:

> "Deseosos de que el proyecto se disponga prontamente a favor suyo, recurren a las armas del clamor, del ultraje y aun de la violencia; obran con aquella consideración y frenesí propio de los desesperados, pretendiendo violentar a sus amos y a sus maestros para que condesciendan en sus solicitudes"[302].

Todo esto no impide a Smith recomendar al gobierno que actúe con rigor contra las coaliciones obreras. En realidad "es difícil que personas del mismo oficio se reúnan para celebrar una fiesta o para divertirse, sin que la conversación termine en una conspiración contra el Estado o en cualquier recurso para elevar los precios". Por otra parte, es "imposible impedir mediante una ley compatible con la libertad y la justicia, estas reuniones". Pero el gobierno debe prevenir cualquier Asociación obrera, incluso la más casual y aparentemente inocua. Por ejemplo, la obligación de registro burocrático para aquellos que ejercen un determinado oficio "estrecha cierta conexión entre gentes que acaso de otro modo ni aun se conocerían". En ningún caso puede ser tolerado "un estatuto que dé facultades a los individuos de un mismo oficio para imponer ciertas contribuciones en beneficio del pobre, del enfermo, de la viuda, del huertano, de los del mismo oficio", porque "hace ya estas juntas necesarias"[303]. Por lo tanto, no sólo la acción sindical, sinoya una sociedad de ayuda mutua debe ser considerada ilegal. No obstante, Smith reconoce que estamos en presencia de "hombres desesperados", los cuales corren el riesgo de sufrir una muerte por inanición. Sin embargo, esta consideración pasa a un segundo plano respecto a la necesidad de evitar encuentros, "conversaciones", asociaciones que tienden a ser sinónimo de "conspiración contra el Estado".

A fin de criminalizar desde su raíz toda asociación popular, la clase dominante recurre en Inglaterra a métodos más drásticos aún, que podemos describir con las palabras de Constant: es "la horrenda astucia de enviar espías a incitar los espíritus ignorantes y a proponerles la revuelta para poderla denunciar después". Los resultados no faltan: "Los miserables han seducido a aquellos que han tenido la desventura de escucharlos y probablemente también han acusado a aquellos a los que no han podido seducir". Y sobre unos y otros recae la justicia[304].

9. UNA TOTALIDAD DE CARACTERÍSTICAS SINGULARES

Hemos visto a Mandeville invitar a los jueces a que sean más drásticos al condenar a muerte a los culpables o sospechosos de robos y raterías, incluso a

riesgo de condenar a algún inocente: es prioritaria la exigencia de salvaguardar la “paz de la sociedad” o el “beneficio” de la “nación”. Blackstone reconoce que el reclutamiento forzoso de marineros resulta muy discutible y lesivo a la libertad y “puede ser justificado sólo por la necesidad pública *(public necessity),* a la que se deben supeditar todas las consideraciones particulares”[305]. A su vez, Locke llama repetidamente a no perder de vista nunca el “interés público”, el “bien de la nación” (TT, II, 167), el “bien público”, la “salvación del pueblo” (TT, II, 156) o la “supervivencia de la totalidad” *(preservation ofthe whole.* TT, II, 171), del “Estado en su totalidad” *(the whole Commonwealth: TT,* II, 139).

Esta Totalidad, invocada aquí con tanta pasión, exige el sacrificio no momentáneo, sino permanente, de la inmensa mayoría de la población, cuya condición resulta tan trágica por el hecho de que cualquier perspectiva de mejoramiento parece muy remota. Es más, sólo acariciar proyectos que vayan en esta dirección, es sinónimo no sólo de utopismo abstracto, sino incluso y sobre todo, de peligrosa tendencia subversiva. Según Townsend, “el capital de felicidad humana se acrecienta enormemente” por la presencia de “pobres”, obligados a realizar los trabajos más pesados y más penosos. Los pobres merecen plenamente su suerte; son, por definición, derrochadores y vagabundos, pero sería un desastre para la sociedad si por casualidad ellos tuvieran que reconocer sus errores y corregirlos: “Lasflotas y los ejércitos del Estado advertirían la falta de soldados y marineros, si la sobriedad y la diligencia prevalecieran universalmente”[306]. Y también la economía del país se hallaría en una situación muy difícil. A la misma conclusión llega Mandeville: “Para hacer feliz a la sociedad es necesario que la gran mayoría permanezca ignorante o pobre”; “la riqueza más segura consiste en una masa de pobres laboriosos”[307]. Y ahora leamos a Arthur Young: “Todos, excepto los idiotas, saben que las clases inferiores deben ser mantenidas en la pobreza; de otro modo, nunca serán industriosas”[308] y no producirán la “riqueza de las naciones” de que habla Smith. A las mismas conclusiones llega más tarde, en Francia, Destutt de Tracy: “En las naciones pobres es donde la gente se encuentra cómoda. Y en las naciones ricas es donde por lo general, es pobre”[309]. ¿Por qué no se advierte como contradictoria la frase —en sus distintas variantes— en base a la cual la felicidad y la riqueza de la sociedad dependen del esfuerzo y de las privaciones de los pobres, que son los que constituyen la gran mayoría de la población? Quien explica la lógica de esta Totalidad de características singulares es Locke: los esclavos “no pueden ser considerados parte de la sociedad civil, cuyo fin principal es la conservación de la propiedad” (TT, II, 85). Y esta es también la

opinión de Algernon Sidney: “Un reino o una comunidad [...] está compuesta por hombres libres e iguales; los siervos pueden estar presentes en ella, pero no son miembros suyos”; así es, “ningún hombre, mientras sea siervo, puede ser miembro del Estado *[commonwealth]*”;élno es ni siquiera miembro del pueblo, porque el “pueblo” es el conjunto de los “hombres libres”[310]. Los pobres son la casta servil de la que necesita la sociedad, son los cimientos subterráneos del edificio social, son los que más tarde Nietzsche definirá como los “topos ciegos de la cultura”; queda claro que, respecto a la sociedad y a la civilización, los pobres y los topos continúan manteniendo siempre una relación de no pertenencia[311].

10. TRABAJO ASALARIADO Y CATEGORÍAS DE LA ESCLAVITUD

Algunos decenios posteriores a Franklin, en el paso de la primera a la segunda gran polémica en el partido liberal, también el gobernador de Carolina del Sur, James Henry Hammond, se empeña en evidenciar cuánto de esclavista continúa subsistiendo en Inglaterra. Envía una carta abierta a Thomas Clarkson, el venerable patriarca del abolicionismo inglés, poniendo el dedo sobre la llaga de la condición obrera en el país que se vanagloria de haber abolido la esclavitud en sus colonias:

> “¿Cómo osáis hablarnos a nosotros del mundo de la esclavitud? [...] Si sois verdaderamente humanos, filántropos y caritativos, hay víctimas en vuestros parajes. Socorredlas. Emancipadlas. Elevadlas de la condición de animales al nivel de seres humanos, por lo menos de esclavos americanos”[312].

Indignadas son, obviamente, las reacciones que provienen de Inglaterra. He aquí, entonces, la insistencia acerca de la característica de hombre libre, característica que corresponde también al trabajador asalariado más miserable. Pero la tradición liberal, cuando define la figura del esclavo negro, a menudo recurre a las mismas categorías utilizadas en la antigüedad clásica y del otro lado del Atlántico con relación a aquel.

A los ojos de Locke, no es propiamente capaz de vida intelectual y moral “la mayor parte de la humanidad, que está consagrada al trabajo y ha sido esclavizada *[enslaved]*por las necesidades de su condición mediocre y cuya vida está dedicada sólo a la satisfacción de sus necesidades propias”. Totalmente “absorbidos por el esfuerzo de calmar los rumores de sus estómagos o los gritos de sus hijos”, estas personas no tienen la posibilidad de pensar en otra cosa:

> “No se puede esperar que un hombre, agobiado durante toda su vida por un oficio fatigoso, conozca la variedad de cosas que existen en el mundo, más de lo que un caballo de carga, llevado y traído del mercado por un sendero estrecho y una calle inmunda, pueda conocer de la geografía del país.”

Locke no duda en afirmar que “hay una mayor distancia [...] entre algunos hombres y otros, que entre algunos hombres y ciertas bestias”; para darse cuenta de ello, basta comparar, por un lado, el “palacio de Westminster” y la “Bolsa” y por el otro, los “asilos de mendicidad” y los “manicomios”[313]. Imperceptible y vago es el límite que separa mundo humano y mundo animal: “Si comparamos el entendimiento y el ingenio de algunos hombres, con el de algunos brutos, advertiremos una diferencia tan escasa que será difícil decir que la del hombre sea másesclarecida o más amplia”[314].

También Mandeville, al condenar la difusión de la instrucción entre las clases populares, compara el trabajador asalariado con un “caballo”: “Ninguno se somete de buen grado a sus iguales y si un caballo supiera todo lo que sabe un hombre, realmente yo no querría ser su caballero”[315]. Es una metáfora que retorna también con ocasión de la polémica contra la excesiva generosidad de la que daría prueba el patrono rico con respecto al siervo en Inglaterra:

> “Un hombre puede tener veinticinco caballos en sus establos sin que tenga que ser considerado un loco, si esto está en proporción con el resto de sus propiedades; pero si tiene uno solo y le da demasiado de comer para demostrar así su propia riqueza, tendrá sólo la fama de loco pese a todos sus esfuerzos”[316].

El liberalismo inglés no es el único que argumenta en estos términos. Así, el proceso de deshumanización alcanza su punto más alto quizás en Sieyès:

> “Los desgraciados dedicados a los trabajos fatigosos, productores de los disfrutes ajenos, que ganan apenas para sustentar sus cuerpos sufridos y necesitados de todo, esta muchedumbre inmensa de instrumentos bípedos, sin libertad, sin moralidad, sin facultades intelectuales, dotados sólo de manos que ganan poco y de una mente abrumada por miles de preocupaciones, que les acarrea sólo sufrimientos, [...] ¿son estos los que vosotros llamáis hombres? Se les considera civilizados *[pólices],* pero, ¿se ha visto siquiera a uno solo de ellos que fuera capaz de entrar en la sociedad?”[317]

Otras veces, el proceso de deshumanización aparece según modalidades

distintas. Retomando la distinción —propia de la antigüedad clásica— entre los distintos instrumentos de trabajo, Burke incluye al trabajador asalariado en la categoría de *instrumentum vocale*[318]. De manera análoga, Sieyès habla de la "mayor parte de los hombres", definidos, sobre todo en los apuntes privados anteriores a 1789, como "máquinas de trabajo" *(machines de travail)*,"instrumentos de trabajo" *(instruments de Libeur)* o "instrumentos humanos de la producción" *(instruments humains de la production)* o bien "instrumentos bípedos" *(Instruments bipèdes)*[319].

Trazas de este proceso de deshumanización se pueden descubrir hasta en Smith: a causa de la constricción y de la monotonía del trabajo, un trabajador asalariado "se hace generalmente tan estúpido e ignorante cuanto cabe en una criatura racional", incapaz de tomar parte en "una conversación racional" y de "concebir sentimientos nobles y generosos"[320].

Así como del otro lado del Atlántico la clase dominante es separada de los negros esclavos y de los negros en general, del mismo modo en Europa es separada de los siervos blancos en virtud de un abismo que tiene connotaciones étnicas y raciales. A los ojos de Locke "un peón [...] no es capaz de razonar mejor que un indígena [*aperfict natural*]": uno y otro no han alcanzado aún el "nivel de criatura razonable y de cristianos"[321]. A su vez, Sieyès es de la opinión según la cual los "instrumentos humanos de la producción" pertenecen a un "pueblo" distinto (e inferior) respecto a aquel del que forman parte los "jefes de la producción", es decir, "las personas inteligentes", la "gente respetable"[322].

Un motivo posterior interviene para hacer infranqueable el abismo que separa la comunidad de los libres por un lado, y a los siervos y los esclavos por el otro. Estos últimos son considerados incapaces de advertir plenamente la humillación, las frustraciones, los afectos, el dolor, así como todos los demás sentimientos que caracterizan la vida espiritual del hombre. Veamos de que manera argumenta Mandeville a propósito de la masa de los miserables en Europa: sí, estos son obligados a sufrir fatigas y privaciones, a menudo terminan en la horca "por nimiedades", de las que se declaran culpables en el intento por escapar del hambre. Y, sin embargo,

> "ser feliz consiste en estar satisfecho y un hombre se contenta fácilmente con lo que tiene, si no conoce un modo de vida mejor [...]. Cuando un hombre se divierte, ríe y canta y en su comportamiento puedo notar todos los signos de la alegría y de la satisfacción, digo que es un hombre feliz."

Mirándolo bien, “el más grande de los reyes” podría envidiar “la encantadora [...] serenidad de espíritu” del “más humilde e ignorante campesino” y “la calma y la tranquilidad de su alma”[323]. En términos no menos enfáticos se expresa el teórico virginiano que ya conocemos, Thomas R. Dew, a propósito de los esclavos: “No albergamos dudas de que estos constituyen el segmento más feliz de nuestra sociedad. No hay un ser más feliz sobre la faz de la tierra que el esclavo negro en los Estados Unidos”[324].

En conclusión, no sólo es muy difícil definir como libre la condición de los siervos blancos en Europa, sino que la imagen que el pensamiento liberal de la época nos transmite de ellos no es muy distinta de la imagen del esclavo negro del Sur de los Estados Unidos. Entonces, ¿tiene razón el gobernador de Carolina del Sur al burlarse de la hipocresía y de la ingenuidad de los abolicionistas? Sería una conclusión precipitada. Como quiera que sea, estamos obligados a reflexionar posteriormente acerca de las características de la sociedad que se ha ido formando en las dos orillas del Atlántico y acerca de las categorías más adecuadas para comprenderla.

Capítulo cuarto

¿ERAN LIBERALES LA INGLATERRA Y LOS ESTADOS UNIDOSDE LOS SIGLOS XVIII Y XIX?

1. EL LIBERALISMO IMPOSIBLE DE ENCONTRAR EN LA NORTEAMÉRICA DE TOCQUEVILLE

¿De qué modo podemos definir el régimen político que, tras el prólogo holandés, a partir de las revoluciones liberales se impone primero en Inglaterra y después en los Estados Unidos? En lo que respecta a este último país, Washington no tiene duda. Lo hemos visto celebrar —inmediatamente después de que se logra la independencia— el "gobierno sabio y liberal" que se ha establecido en su país. Algunos años después, en vísperas de la promulgación de la Constitución federal, que consagra un poder ejecutivo muy fuerte, el general-presidente acuña una especie de logotipo publicitario, pronunciándose por un gobierno "liberal & enérgico" *(liberal & energetic)*[325] .Y, sin embargo, si por liberalismo se entiende el igual disfrute, por parte de cada individuo, de una esfera privada de libertad garantizada por la ley —la "libertad moderna" o "negativa"— no es difícil advertir lo problemático que resulta recurrir a esta categoría. Incluso si no se quiere tomar en consideración el problema de la esclavitud, conocemos la condición de semiesclavitud a la que son sometidos los negros libres en teoría.

Podemos también obviar a la población de color en su conjunto, sin llegar por esto a resultados muy distintos. No gozan propiamente ni de igualdad civil ni de la libertad moderna aquellos que, en los Estados Unidos, sin estar manchados por delito alguno, son internados en las casas de trabajo, parte integrante —como reconoce el propio Tocqueville— del "sistema penitenciario". Y eso no es todo: la condición de los pobres es tal que, incluso cuando están en calidad de testigos, son recluidos en prisión hasta la conclusión del proceso judicial. Y así, "en el mismo país donde el querellante es metido en prisión, el ladrón queda en libertad, si puede depositar una fianza". De los "miles de ejemplos" que podrían ser aducidos, se puede citar el de dos jóvenes irlandeses "detenidos durante todo un año en espera de que los jueces se dignaran a escuchar su declaración".

Podemos entonces atenernos a la conclusión no sospechada por Tocqueville: estamos en presencia deleyes consolidadas por la "costumbre" y que, sin embargo, pueden parecer "monstruosas"; estas "lo tienen previsto todo para la comodidad del rico y casi nada para la garantía del pobre", de cuya libertad "disponen con facilidad"[326].

Pero ahora pasemos por alto tanto las poblaciones de origen colonial como los estratos más pobres de la comunidad blanca, a los cuales les son negados no sólo los derechos políticos, sino también la "libertad moderna". Concentremos nuestra atención exclusivamente en la clase dominante, es decir, sobre los propietarios blancos y varones. ¿En este ámbito está vigente la plena igualdad civil y política? Es lícito tener alguna duda. Pensemos en la cláusula constitucional de los "tres quintos", sobre la base de la cual, al calcular el número de los asientos correspondientes a los Estados del Sur, parcialmente se consideraba también el total de los esclavos. Lejos de ser una peculiaridad que se pueda pasar por alto, se trata de una cláusula que desempeña un papel muy importante en la historia de los Estados Unidos: "cuatro votantes del sur" ejercían más poder político que diez "votantes del norte"; así se explica la "dinastía virginiana" que por largo tiempo logra mantener la presidencia del país[327]. Por eso Jefferson es catalogado por sus adversarios como el "presidente negro"[328]: había llegado al poder gracias al cómputo —en el resultado electoral — de los negros que, no obstante, continuaban siendo sus esclavos. En vísperas de la guerra de Secesión, Lincoln proclama polémicamente "una verdad que no puede ser negada; en ningún estado libre un blanco es igual a un blanco de los estados esclavistas"[329]. Es una tesis apoyada, en 1864, por un liberal francés (Édouard Labouiaye). Con la cláusula de los "tres quintos" es como si la Constitución norteamericana se dirigiera así a la gente del Sur:

> "Ya que poseéis esclavos, os será permitido elegir un diputado con diez mil votos, mientras que los yanquis [del Norte], que viven de su trabajo, necesitarán treinta mil votos; la conclusión para la gente del Sur es que ellos constituyen una raza particular, superior, que son grandes señores. El espíritu aristocrático ha sido desarrollado, reforzado por la Constitución"[330].

Acusados de violar el principio de la igualdad política en el ámbito de la propia élite dominante, los dueños de plantaciones del Sur replican declarando que, en realidad, lo que resulta pisoteado en su perjuicio es el principio de la igualdad civil. Se consideran discriminados negativamente, en cuanto privados de la libertad de transferir su ganado humano a cualquier lugar de la Unión:

consideran inadmisible que los propietarios del *instrumentum vocale* sean tratados peor quelos propietarios de otros bienes muebles. Como declara Jefferson Davis —el presidente de la Confederación secesionista— en el momento de abandonar la Unión, el Norte comete el desafuero de obstaculizar por todos los medios la "propiedad de esclavos", de actuar en perjuicio, en detrimento o desalentando a los titulares de esta especie de propiedad", que sin embargo es "reconocida en la Constitución" y que, basándose en ella, debería gozar de plena igualdad de tratamiento en relación con las demás especies de propiedad[331]. Este intercambio recíproco de acusaciones desempeña un papel no secundario en el conflicto que más tarde desemboca en la guerra de Secesión.

2. DOMINIO ABSOLUTO Y OBLIGACIONES COMUNITARIAS DE LOS PROPIETARIOS DE ESCLAVOS

A partir de Constant, la libertad moderna, o sea, liberal, ha sido descrita y celebrada como el disfrute tranquilo de la propiedad privada. Pero los propietarios de esclavos en realidad son sometidos a toda una serie de obligaciones públicas. No hay duda de que primero la Revolución Gloriosa y después la revolución norteamericana consagran el autogobierno de una sociedad civil constituida por propietarios de esclavos o sometida a la hegemonía de dichos propietarios, más que nunca decididos a no tolerar interferencias por parte del poder político central y de la propia Iglesia. Pero sería errado hacer coincidir el autogobierno de la sociedad civil, ya liberada de estos cepos, con el movimiento libre de los miembros individuales que la constituyen. Ciertamente, cada uno de ellos puede reducir totalmente a mercancía a los esclavos que posee en legítima propiedad. En la Nueva Inglaterra de 1732 un patrono pone en venta a una esclava de diecinueve años junto a su hijo de seis meses: pueden ser adquiridos —aclara el anuncio publicitario— "juntos o por separado". No hay obstáculos para la introducción en el mercado ni siquiera de los hijos de un adulterio, como hace un patrono de New Jersey con la prole nacida de las relaciones con las tres mujeres negras de las que era propietario. No por casualidad a los esclavos a menudo les son endilgados nombres usualmente reservados a perros y caballos[332].

No hay duda: el dueño de esclavos ejerce un poder absoluto sobre su legítima "propiedad", pero no hasta el punto de poder poner en discusión libremente el futuro proceso de cosificación y mercantilización. En este caso, predominan las exigencias de la comunidad que tienen como fin mantener clara y firme la barrera entre raza de los señores y raza de los siervos. Demos la palabra a

Tocqueville:“Han prohibido, bajo penas severas, enseñarles a leer y a escribir [a los esclavos]”[333]. En realidad, la prohibición tiene como objetivo excluir la raza de los siervos de toda forma de instrucción, considerada una grave fuente de peligro, no sólo en cuanto susceptible de alimentar esperanzas y pretensiones inadmisibles, sino también porque se corre el riesgo de que facilite entre los negros esa comunicación de ideas y sentimientos que debe ser obstaculizada a toda costa. Y sin embargo, en caso de que se viole tal norma, los perjudicados son, en primer lugar, los propietarios blancos, los cuales ven así muy gravemente limitada su libertad negativa. Las prohibiciones que perjudican a los esclavos no dejan indemnes ni siquiera a sus amos. Tras la revuelta de NatTurner, en Georgia se convierte en delito hasta el hecho de proporcionar a un esclavo papel y material para la escritura[334].

Particularmente significativa es la legislación que prohíbe las relaciones sexuales y los matrimonios interraciales. Más tarde, en 1896, al sancionar la legitimidad constitucional de la normativa relativa a la segregación racial en su conjunto, la Corte Suprema estadounidense admite que la proscripción de los “matrimonios entre las dos razas” podría violar “en sentido técnico” la *freedom of contract,* pero se libra de esta situación embarazosa agregando que, el derecho de cada Estado en particular a legislar en ese ámbito es “universalmente reconocido”[335]. En realidad, no faltaban las oposiciones. Es significativa la norma aparecida en Virginia a inicios del siglo XVIII, sobre la base de la cual eran castigados no sólo los responsables directos de la relación sexual o matrimonial; “penas en extremo severas” podían ser impuestas al sacerdote culpable de haber consagrado el vínculo familiar interracial[336]. Y, por tanto, junto a la “libertad de contrato”, en cierto modo resultaba lesionada la propia libertad religiosa.

El poder absoluto ejercido sobre los esclavos negros termina por hacer caer también sobre los blancos consecuencias negativas y hasta dramáticas. Tomemos la Pennsylvania de los primeros decenios del siglo XVIII: el negro libre, sorprendido violando la prohibición de *miscegenation* (como será llamada más tarde)[337]corre el riesgo de ser vendido como esclavo. Esto implica consecuencias muy penosas, incluso para una mujer blanca, obligada a sufrir la separación forzosa de su pareja y el terrible castigo infligido a él. Veamos ahora lo que sucede en la Virginia colonial inmediatamente después de la Gloriosa Revolución. Basándose en una norma de 1691, una mujer blanca y libre que haya tenido un hijo de un negro o de un mulato puede ser condenada a cinco años de servidumbre y, sobre todo, estáobligada a ceder al hijo a la parroquia,

que después lo vende como *servant*,dejándolo en esta condición durante treinta años[338]. Pero hay más. Barreras casi infranqueables se interponen en el reconocimiento de la prole surgida de la eventual relación del propietario con una de sus esclavas. El padre se halla ante una alternativa dramática: o bien, de hecho, sufrir junto a su familia el exilio de Virginia, o permitir que el hijo sea esclavo junto a la madre[339]. Más drástica es, por su parte, la legislación de Nueva York, que automáticamente transforma en esclavos a todos los hijos nacidos de madre esclava[340]. Así, nos hallamos en presencia de una sociedad que, incluso sobre sus miembros privilegiados, ejerce una constricción tan dura, en parte jurídica, en parte social, que reprime hasta los sentimientos más naturales: como ha sido justamente señalado, esclavizando "a sus propios hijos y a los hijos de sus propios hijos", de hecho, "los blancos se esclavizan a sí mismos"[341].

Como ulterior aclaración del entrecruzamiento entre poder absoluto de cada propietario en particular sobre el rebaño humano del que es poseedor y la sumisión de este rebaño al "pueblo de los señores" del que él es miembro, se puede hacer una última consideración. Ya nos hemos ocupado de la norma en vigor en Virginia, según la cual no tenía sentido definir y tratar como "felonía" el asesinato de un esclavo por parte de su propietario. Sin embargo, en no pocos Estados —sobre la base de una legislación que continuaría subsistiendo incluso después de la Segunda Guerra Mundial— *(infra,* cap. X, §5) es culpable de "felonía" el blanco que mantenga relaciones sexuales con una negra. Es decir, para el propietario blanco resulta lícito azotar y golpear a su esclava hasta hacerla perecer: el derecho de propiedad es sagrado; pero él, sólo exponiéndose a riesgos de distinto género puede tener relaciones sexuales con ella; así de fuerte es el control que la clase de los propietarios y la comunidad de los libres ejercen sobre cada uno de sus miembros. Más allá de la norma jurídica, en los años cincuenta del siglo XIX, con el objetivo de hacer respetar la prohibición de *miscegenation* intervienen aquí y allá, bandas de vigilantes[342]*, dedicados a espiar, intimidar y golpear a los blancos propensos a dejarse fascinar por sus esclavas y por las mujeres de color en general[343].

Si por un lado los esclavos son una propiedad y una mercancía a completa disposición del dueño legítimo, por el otro constituyen el enemigo interno contra el cual es necesario estar constantemente en guardia. En realidad para conjurar el peligro se puede recurrir al terror, golpeando de manera despiadada y hasta sádica a los culpables y transformando la ejecución en una suerte de terrorífico espectáculopedagógico para todos los demás: los esclavos de cierta área fueron obligados a asistir al suplicio de dos de sus compañeros, culpables de asesinato y

condenados a ser quemados vivos[344]. Pero todo eso no basta. Una vez más, el mantenimiento de la institución de la esclavitud exige duros sacrificios, incluso por parte de la clase dominante. En 1741, en Nueva York, algunos incendios misteriosos fomentan el miedo a una revuelta de los esclavos: incluso fueron condenados a muerte y quemados vivos dos negros, a quienes el dueño había intentado en vano salvarles la vida declarando que estaban en casa en el momento del incendio. Algunos años después, en las cercanías de la propia ciudad, un negro, reo confeso de haber pendido fuego a un henil, sufrió el mismo suplicio. Sólo con una variante: con astutos ardides, la muchedumbre de espectadores blancos logra que las llamas no ardan demasiado rápido, de manera que duren lo más posible el espectáculo y los sufrimientos del negro rebelde; sus gritos se escuchan a tres millas de distancia. En cualquier caso, los advierte con gran claridad el patrono: solloza estridentemente, también porque simpatiza con su esclavo, pero se siente impotente, lo más que puede hacer es lograr que el suplicio no se prolongue aún más[345]. Puestos ante las exigencias de seguridad de la comunidad de la que forman parte, los propietarios de esclavos no pueden reivindicar la libre disponibilidad de su propiedad.

Dadas las circunstancias, estas exigencias de seguridad son un dato permanente. Se puede hacer una consideración de carácter general:

> "Los códigos coloniales para los esclavos a primera vista parecen dirigidos a disciplinar a los negros, negándoles la libertad de la que pueden gozar los demás norteamericanos. Pero basta un pequeño cambio de perspectiva para ver los códigos a través de una luz diferente: paradójicamente, estaban encaminados a disciplinar a los blancos. No era al negro, sino principalmente al blanco a quien la ley decía lo que debía hacer; los códigos eran para los ojos y los oídos de los propietarios de esclavos (en ocasiones la ley exigía que los códigos fueran publicados en los diarios y leídos por los eclesiásticos a sus congregaciones). Era al blanco al que se le exigía que castigase a sus esclavos fugados, que previniese la aglomeración de esclavos, que hiciese respetar el toque de queda, formase parte de tribunales especiales y participase en el patrullaje"[346].

Estaban previstas sanciones precisas para los propietarios de esclavos que no hubieran aplicado los castigos previstos por la ley. Según una norma vigente en Carolina del Sur, una esclava, al cuarto intento de fuga, debía ser "severamente azotada [...] marcada con fuego con la letra R en la mejilla izquierda y debía cortársele su oreja izquierda". Hasta 1722, los propietarios de esclavos en

personaeran los que tenían que llevar a cabo, directa o indirectamente, estas operaciones[347].

En situaciones de crisis, la obligación de la vigilancia llega a resultar fatigosa. Hemos visto en Richmond, en 1831, "el servicio militar" de las patrullas blancas "prestado día y noche". En ese caso —observa Gustave de Beaumont en el curso de su viaje efectuado en compañía de Tocqueville— "la sociedad se arma con todo su rigor" y moviliza "todas las fuerzas sociales", tratando de favorecer de cualquier modo la "delación" y el control; en Carolina del Sur, junto al esclavo fugado, la pena de muerte le espera "a toda persona que haya ayudado en su evasión"[348]. También resultan muy significativas las consecuencias de la promulgación de la ley de 1850 sobre los esclavos fugitivos: es susceptible de ser castigado no sólo el ciudadano que haya tratado de esconder o de ayudar al negro perseguido o buscado por sus legítimos propietarios, sino también quien no colabore en su captura; se trata de una norma de ley que, para decirlo con las palabras de sus críticos, pretende obligar a cada norteamericano "a convertirse en un cazador de hombres"[349].

Más allá de los propietarios de esclavos, la sociedad esclavista termina por afectar a la comunidad blanca en su conjunto. Precisamente porque, además de mercancías, los esclavos negros son también el enemigo interior, los abolicionistas resultan de inmediato sospechosos de traición, convirtiéndose así en el blanco de una serie de medidas de represión más o menos dura, según la gravedad del peligro que se vislumbra. Severas restricciones son impuestas a la prensa: en 1800 la revuelta de los esclavos en Virginia es a menudo silenciada por los diarios del Sur; existe el peligro de difundir más aún el contagio de la subversión[350]. En 1836 el presidente de los Estados Unidos (Andrew Jackson) autoriza al ministro de Correos bloquear la circulación de todas las publicaciones críticas con respecto a la institución de la esclavitud; como complemento al silencio impuesto a los abolicionistas, la Cámara de Representantes adopta una resolución que prohíbe el examen de las peticiones antiesclavistas[351].

La represión puede asumir formas mucho más drásticas. En 1805, al denunciar los escritos susceptibles de provocar un efecto incendiario entre los esclavos, Carolina del Sur emite normas que prevén la condena a muerte, por traidores, de aquellos que, de algún modo, se hayan manchado con la culpa de haber estimulado o apoyado una revuelta de esclavos. De manera análoga procede Georgia[352]. Al terror provocado desde arriba se entrecruza el terror venido de abajo. Si bien en el Norte la violencia contra los abolicionistas asume formas menos despiadadas (está encaminada a impedir las reuniones y a destruir

los medios de propaganda o la propiedad de los “agitadores”), en el Sur se configura como un pogromo, que no titubea en torturar y eliminar físicamente a los traidores y a sus adeptos, y goza de total impunidad[353]. La situación del Sur en los años que preceden a la guerra de Secesión ha sido descrita así por Joel R. Poinsett, una importante personalidad política de la Unión, en una carta escrita por él a fines de 1850:

> “Ambos estamos profundamente hartos de esta atmósfera cargada de violencia insana [...]. Aquí existe un partido fuerte contrario a la gente violenta y a las medidas violentas, pero está presionado por el miedo a la sumisión; no osan ni siquiera intercambiar opiniones con otros que piensan como ellos, por temor a ser traicionados”[354].

Y, en efecto, el historiador contemporáneo que da constancia de este testimonio concluye que recurriendo a los linchamientos, a los actos violentos y a las amenazadas de todo tipo, el Sur logra silenciar no sólo cualquier oposición, sino también cualquier tímida disensión. Más allá de los abolicionistas, también son y se sienten amenazados aquéllos que desearían mantenerse alejados de esta despiadada cacería de brujas. Todos son presionados por el terror para que “mantengan bien cerrada la boca, maten sus propias dudas, sepulten sus propias reservas”[355]. No hay duda. El dominio terrorista que los propietarios de esclavos ejercen sobre los negros termina por golpear —y duramente— también a los miembros y fracciones de la raza y de la clase dominante.

3. TRES LEGISLACIONES, TRES CASTAS, UNA “DEMOCRACIA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES”

Y entonces, ¿cómo definir el régimen político de la sociedad que estamos examinando? ¿Estamos en presencia de una sociedad liberal? El problema que nos hemos planteado a propósito de una personalidad como Calhoun se representa ahora en términos más generales. Al menos hasta la guerra de Secesión, en los Estados Unidos tenemos que vérnoslas con tres distintas legislaciones. En lo que respecta a los esclavos, el asunto resulta evidente de inmediato. A mediados del siglo XIX el abolicionista negro Frederick Douglass calcula que en Virginia existen setenta y dos delitos que, cometidos por el esclavo, implican la condena a muerte, mientras que sólo dos de ellos prevén la misma pena para el blanco[356].

Pero una legislación especial afecta también a los hombres de color libres en

teoría, y no sólo por el hecho de que, de manera diferente según las distintas realidades locales y los distintos períodos históricos, son excluidos de ciertas profesiones, del derecho a poseer la tierra, de la posibilidad de testificar en los tribunales contra los blancos o de formar parte del consejo de los jueces. Hay una circunstancia más esclarecedora aún: obviando nuevamente a los esclavos, un mismo delito sigue teniendo consecuencias bien distintas según el color de la piel del responsable. Las que corren el riesgo de ser reducidas a la esclavitud son, obviamente, sólo las personas de color libres: esta es la suerte que les espera en Pennsylvania en los primeros decenios de siglo XVII si son sorprendidas violando la prohibición de *miscegenation* o si no son capaces de pagar la multa que se les impone por haber comerciado con otros negros sin el permiso requerido[357]. Es cierto que la situación cambia en el Norte con la abolición de la esclavitud que sigue a la revolución. Sin embargo, sigue en pie el control total que los blancos ejercen sobre la magistratura. Es una circunstancia puesta en evidencia también por Tocqueville y cuyas consecuencias son aclaradas de este modo por un juez de Ohio, particularmente intrépido: “El blanco puede ahora depredar al negro, puede abusar de su persona, puede quitarle la vida. Puede hacer todo eso a pleno día [...] y debe ser absuelto, a menos que [...] esté presente cualquier otro blanco [dispuesto a testificar contra el culpable]”[358].

Clara e insuperable es la barrera que separa a los hombres de color en cuanto tales, de los blancos, de la raza dominante. Para decirlo con Beamount: “Esclavos o libres, los negros constituyen en todas partes un pueblo distinto del de los blancos”[359]. Es una observación confirmada por Tocqueville: “En Filadelfia los negros no son sepultados en el mismo cementerio que los blancos”. La segregación se da también en las cárceles, “los negros eran separados de los blancos incluso para comer”. Algo más: “en Maryland [Estado esclavista] los negros libres pagan, como los blancos, el impuesto por las escuelas, pero no pueden enviar a sus hijos a estas”[360]. Y —podemos agregar— a mediados del siglo XIX, en Virginia las leyes niegan a los negros en teoría libres “el derecho a aprender a leer y escribir”[361].

Estamos en presencia de un Estado racial, articulado —por declaración explícita de sus teóricos y apologistas del Sur— en “tres *castas,* los blancos libres, la gente de color libre, la gente de color esclava”[362]. En los primeros decenios del siglo XIX el modelo de castas es evocado también por algunos observadores del Norte,cuando, al hacer referencia a su sociedad donde la esclavitud ha sido abolida, hablan de la división en “brahmanes y parias”, como lo demuestra la segregación racial que se manifiesta a cualquier nivel, desde el

transporte público hasta los teatros, y desde las iglesias hasta los cementerios y que permite a los negros entrar en los hoteles, en los restaurantes y en los locales públicos por lo general sólo en calidad de sirvientes. Sí, reconoce otro observador, que se propone desterrar a los negros de Indiana con el fin de evitarles una suerte aún más dura: son tratados como "una raza legal y socialmente excomulgada, como los ilotas de Esparta y los parias de la India, miembros de una subcasta *[outcasts]* privada de derechos, una casta segregada y degradada"[363].

Cuando en los Estados Unidos, antes de la guerra de Secesión se identifican tres castas, claramente se excluye a los indios, considerados, hasta el Dawes Act de 1887, como *domestic dependent nations*,es decir, como un conjunto de naciones con su identidad peculiar, pero sometidas al protectorado de Washington, y cuyos miembros no forman parte de la sociedad norteamericana en sentido estricto[364]. Hay que agregar que el discurso de las tres castas no está exento de un discutible componente ideológico: tiende a pasar por alto las diferencias que existen dentro de la comunidad blanca y que pueden incidir de manera marcada no sólo en las condiciones materiales de vida, sino también en los derechos civiles de los estratos más pobres. Los Artículos de la Confederación, llamados a regular el nuevo Estado que se va formando, excluyen de manera explícita a los *"paupers"* y a los "vagabundos" del grupo de los "habitantes libres" (art. IV). Sin embargo, es cierto que, si se examina la sociedad en su conjunto, las demarcaciones principales son la línea del color y, en el ámbito de la comunidad negra, la línea que separa a los esclavos propiamente dichos de los otros, de los negros "libres", que en realidad, viven bajo la pesadilla de ser, a su vez, deportados o esclavizados. Por otra parte, la absoluta centralidad de la línea del color estimula —como hace notar el ideólogo sudista de las tres castas— el "espíritu de igualdad" en el ámbito de la comunidad blanca, con la desaparición bastante rápida de las discriminaciones más odiosas[365].

En este sentido se puede hablar de "castas", como —por otra parte— hacen los eminentes historiadores de la institución de la esclavitud[366]. Pero la constatación de la rigidez naturalista y racial que se establece en las relaciones entre las clases sociales nos dice todavía poco sobre la naturaleza del régimen político vigente en el ámbito de la sociedad que es objeto de investigación aquí. En ocasiones, tomando como punto de referencia sobre todo la historia de Sudáfrica, con el fin de explicar el entrecruzamiento de libertad (para los blancos) y opresión (en perjuiciode la población colonial), se ha hablado de

"liberalismo segregacionista"[367]. Se trata de una categoría que excluye totalmente del campo de atención las prácticas de expropiación, deportación y aniquilación puestas en práctica en perjuicio de las poblaciones nativas del África austral o de los amerindios. También en lo que respecta a los negros y a otros grupos étnicos, tal categoría parece hacer referencia sólo al período posterior a la abolición de la esclavitud. Más allá del adjetivo, el sustantivo también lleva a confusión. Por una parte, la comunidad blanca en breve tiempo se quita de encima la discriminación censal, durante largo tiempo recomendada y hasta considerada insuperable por los exponentes del liberalismo clásico. Por otra parte, los propietarios-ciudadanos son sometidos a una serie de obligaciones que muy difícilmente pudieran entrar en el ámbito de la libertad moderna, teorizada por Constant.

Otras veces, por el contrario, en lugar de "liberalismo segregacionista" se prefiere hablar, con referencia explícita a los Estados Unidos anteriores a la guerra de Secesión, de "republicanismo aristocrático" *(aristocratic republicanism)*[368]. En tal definición quedan del todo en la sombra la naturaleza tanto de la aristocracia dominante como de la plebe oprimida por ella, y el entrecruzamiento entre clases sociales y grupos étnicos. Y, sin embargo, el sustantivo permite dar un paso adelante: no estamos en presencia de propietarios interesados sólo en el disfrute de su esfera privada; ellos llevan también una rica vida política. La "libertad moderna" es un objeto de un disfrute en absoluto generalizado, y además está bien lejos de ser el único objetivo al que aspiran los protagonistas de la revolución y los Padres Fundadores de los Estados Unidos. Para Hamilton, la "distinción entre libertad y esclavitud" está clara: en el primer caso "un hombre es gobernado por leyes a las que él ha dado su consentimiento"; en el segundo "es gobernado por la voluntad de otro"[369]. O bien, para decirlo con Franklin, sufrir un impuesto por parte de un cuerpo legislativo en el que no se está representado significa ser considerado y tratado del mismo modo en que lo es "un pueblo sometido"[370]. Ser excluido de las decisiones políticas, ser sometido a normas impuestas desde fuera, por razonables y liberales que sean, es ya sinónimo de esclavitud política o, por lo menos, constituye su inicio.

En efecto, Calhoun —el autor que hemos tomado como referencia cuando nos hemos planteado la pregunta crucial ("¿Qué es el liberalismo?")—, más aún que de liberalismo, hace profesión de democracia; es miembro prestigioso del Partido demócrata de los Estados Unidos. La categoría de liberalismo debería unificar dos países anglosajones, pero Calhoun define la Constitución de su

propio país como“democrática, en contraposición a la aristocracia y a la monarquía”, y por tanto, en contraposición a Gran Bretaña, donde permanecen los “títulos nobiliarios” y demás “distinciones artificiales”, abolidas, por su parte, en la república norteamericana[371]. En realidad, no se trata de la democracia sin adjetivos, como parecería, por el contrario, ya por el título del libro de Tocqueville, quien, como veremos, al expresarse de tal modo, considera que puede ignorar la condición de los pieles rojas y de los negros. Mucho menos se trata de la “democracia de la frontera”, a la que rinde homenaje un ilustre historiador estadounidense, propenso a la hagiografía[372]; aparte de todo, la definición sugerida por él evoca, de manera reticente y acrítica, sólo la expansión progresiva de los colonos blancos hacia el Oeste y, por tanto, sólo la relación entre dos de las “tres razas”, de las que, como veremos, habla *La democracia en América.*

Calhoun se preocupa por distinguir la democracia de la que quiere ser teórico de la “democracia absoluta”, culpable de querer pisotear los derechos de los Estados y de los propietarios de esclavos[373]. Por tanto, estamos en las antípodas de la “democracia abolicionista”, estimada, por el contrario, por un eminente historiador estadounidense y apasionado militante afro-norteamericano[374]. Pero, entonces, ¿cómo definir una democracia que lejos de querer abolir o siquiera sólo de remover u ocultar la esclavitud, la celebra como un “bien positivo”? En ocasiones se ha hablado de “democracia helénica, por estar basada en el trabajo de esclavos no europeos”[375]. Pero también esta definición resulta inadecuada. Ignora o no describe de manera correcta la suerte reservada a los indios y no tiene en cuenta otro elemento esencial: en la Grecia antigua estaba ausente la esclavitud-mercancía de base racial que, en el caso americano, va unida, no a la democracia directa, pero sí con la democracia representativa: a la modernidad del modo de producción corresponde la modernidad del régimen político.

Con referencia en particular a las colonias inglesas, otro ilustre historiador y militante negro habla de manera indiferente de “plantocracia blanca” *(white plantocracy)* o sea, de “democracia de los dueños de plantaciones” *(planter democracy)*[376]. Pero, al llamar la atención sólo sobre una clase social restringida, esta definición comete la injusticia de concentrar su mirada exclusivamente en el Sur, el cual, sin embargo, no está separado por una barrera respecto al Norte. Esto es válido en el plano económico: después de la tierra, los esclavos constituían el patrimonio más sobresaliente del país; en 1860 su valor ascendía a tres veces el capital accionarialde la industria manufacturera y ferroviaria; el algodón cultivado en el Sur era con mucho la exportación más relevante de los

Estados Unidos y servía de manera decisiva para financiar las importaciones y el desarrollo industrial del país[377]. En el plano político-constitucional la obligación de participar en la cacería contra los esclavos fugitivos y de restituirlos concernía también, obviamente, a los ciudadanos del Norte. En fin, en el plano ideológico, no se debe olvidar el apartheid racial en vigor en los Estados libres. Si a esto agregamos los procesos de expropiación y deportación llevados a cabo contra los indios, es evidente que, incluso con las diferencias obvias entre las dos secciones, la discriminación racial ejerce en los Estados Unidos un papel decisivo a escala nacional. Finalmente, aunque más adecuada respecto a las citadas arriba, también la categoría de "democracia blanca"[378] tiene una limitación, la de no subrayar la autoconciencia orgullosa señorial de la comunidad de los libres y la carga de violencia que tal comunidad puede ejercer contra los excluidos.

Siguiendo entonces la sugerencia de ilustres historiadores y sociólogos estadounidenses, conviene hablar de *Herrenvolk democracy,* es decir, de democracia que es válida sólo para el "pueblo de los señores"[379]. La clara línea de demarcación entre blancos, por una parte, y negros y pieles rojas por la otra, favorece el desarrollo de relaciones de igualdad dentro de la comunidad blanca. Los miembros de una aristocracia de clase o de raza tienden a auto-celebrarse como los "iguales"; la clara desigualdad impuesta a los excluidos es la otra cara de la relación de paridad que se instaura entre aquellos que gozan del poder de excluir a los "inferiores". Hay que agregar que la igualdad de que se trata aquí es, en primer lugar, una clara línea de demarcación respecto a los excluidos, es decir, es la expresada por la máxima que encabeza la revolución norteamericana: "¡No queremos ser tratados como negros!" Por lo demás, en el ámbito de la propia comunidad de los libres y de los señores, no faltan, como sabemos, los conflictos y las acusaciones recíprocas de prevaricación y de violación del principio de igualdad.

En el fondo, ya había sido Josiah Tucker quien se había aproximado a la comprensión de la naturaleza real del republicanismo reprochado a Locke y a los colonos sediciosos norteamericanos:

> "Todos los republicanos antiguos y modernos [...] no sugieren otro esquema que no sea el de derrumbar y nivelar todas las distinciones por encima de ellos, tiranizando al mismo tiempo a aquellos seres miserables que, desgraciadamente, son colocados por debajo de ellos"[380].

Y además: "Aquel que es un tirano con sus inferiores es, obviamente, un

patriota y un nivelador respecto a sus superiores”[381].

4. LOS LIBRES, LOS SIERVOS Y LOS ESCLAVOS

Pero, si bien pueden servir para el análisis de la sociedad surgida de la revolución norteamericana, ¿qué ayuda pueden ofrecer el discurso de las tres castas y la categoría de “democracia para el pueblo de los señores” a la comprensión de las relaciones político-sociales vigentes en Inglaterra? Al menos hasta la abolición de la esclavitud en las colonias, la situación en las dos orillas del Atlántico presenta no pocos puntos de contacto. Y no sólo por el hecho de que en la propia metrópoli no están del todo ausentes los esclavos y el propio mercado de esclavos; es más importante la consideración de que el imperio británico debe ser analizado en su totalidad, sin remover la realidad de las colonias. Su desarrollo económico y su ascenso político y militar le deben mucho al *asiento,* es decir al monopolio de la trata de los esclavos; por otra parte, aquellos que obtienen su riqueza del comercio o de la propiedad del rebaño humano están bien presentes en el Parlamento inglés. Y, por tanto, vemos en acción también en este caso la casta de los blancos libres y la de los esclavos. En realidad, vista desde el observatorio de Londres, la tercera casta, la de los negros en teoría libres, desempeña un papel del todo irrelevante. Y aquí surge una primera diferencia entre las dos riberas del Atlántico.

Existe otra más significativa, que concierne a la mayoría de la población de la metrópoli. En el ámbito de la propia comunidad blanca norteamericana están presentes sectores restringidos a los cuales se les niega la igualdad jurídica y hasta la libertad negativa. Es aquello que emana de la descripción de Tocqueville, quien así lo comenta: es la herencia de las “leyes civiles” de Inglaterra, netamente inclinadas a favor del rico[382]. En los Estados Unidos se trata de un área muy limitada, que desaparece en poco tiempo. Precisamente la presencia de los negros, ya sean esclavos o semiesclavos, favorece la difusión de un sentimiento de igualdad relativa entre los miembros de la “casta” superior. Bien distinta es la situación de la comunidad blanca en Inglaterra. Aquí la exclusión del disfrute de la igualdad jurídica y la libertad negativa es un fenómeno de amplísimas proporciones. Dejemos a un lado a Irlanda que, incluso después de la formación del Reino Unido, en realidad continúa siendo una colonia y concentrémonos en Inglaterra propiamente dicha, tomando como referencia a Locke.

Este distingue claramente tres grupos: los hombres “por ley natural sujetos al dominio *absoluto* y al poder *incondicional* de sus amos”, o sea, sometidos a

una“condición de esclavitud perfecta” (TT, II, 85, 23) son los esclavos negros provenientes de África; después tenemos a los libres y, finalmente, a los siervos blancos consanguíneos de los libres. Todo esto viene a aclararlo un párrafo fundamental del *Segundo Tratado:*

> “Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos *[did sell themselves];* pero es evidente que no se vendían como esclavos *[slavery],* sino para ejercer trabajos penosos *[drudgery];*porque es evidente que la persona vendida *[the Person sold] no* quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico, ya que el amo no tenía en ningún momento el poder para quitarle la vida, y estaba obligado después de cierto tiempo a dejarlo en libertad y librarlo de su servicio. Lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo, y bastaba la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad” (Éxodo, XXI) (TT. II, 23).

Cuando así se expresa, Locke tiene presente en primer lugar las dos figuras del esclavo negro y del siervo blanco por contrato. Como sabemos, también el segundo es objeto de compraventa, es en gran medida una mercancía, exportada a América y regularmente comercializada en el mercado, a donde fluyen los posibles adquirientes, enterados por los anuncios publicitarios de la prensa local. Es obvio que el amo es titular de un amplio derecho de castigo, aunque no tan ilimitado como el que ejercen sobre el esclavo negro. Se entiende entonces el contraste con el siervo del Antiguo Testamento, el cual, aunque no está sometido a una “condición de esclavitud perfecta”, sufre una condición que podríamos definir —por contraposición— de esclavitud imperfecta. Es esta esclavitud imperfecta lo que Locke define con el término de servidumbre *(drudgery).*

En el ámbito del imperio británico están presentes, al mismo tiempo, tres situaciones jurídicas distintas: la primera, según el principio de la libertad, la segunda, de la servidumbre y la tercera, de la esclavitud en sentido estricto. A pesar del abismo racial que ya se había abierto y separaba al esclavo negro del siervo blanco, sin embargo, hay que decir que en Inglaterra este último ni siquiera forma parte de la comunidad de los libres propiamente dicha. Aunque el poder de “un amo sobre su siervo” *(a Master over his Servant:*TT, II, 2) es indudable, y ese siervo está sometido a la “disciplina normal” que el amo hace valer en el ámbito de la familia (TT, II, 85) ese poder es distinto del que ejerce “un señor sobre su esclavo” *(a Lord over his Slave).* Significativamente, a pesar de que Locke se preocupa por distinguir al *slave* del *servant,* en ocasiones usa este último término también con referencia a la figura del esclavo propiamente

dicho. En el *Primer Tratado sobre el gobierno* podemos leer:

> "Aquellos que eran ricos en los tiempos de los patriarcas, como los que lo son hoyen las Indias Occidentales, compraban siervos y siervas *[men and maid-servants]* y ya sea por la proliferación *[increase]* de estos últimos como por las nuevas adquisiciones, llegaban a poseer familias amplias y numerosas" (TT, I, 130).

Como lo demuestra la referencia a los propietarios de las Indias occidentales y al derecho de propiedad ejercido por ellos también sobre la prole de los "siervos", está claro que aquí el discurso versa sobre la esclavitud hereditaria.

La tripartición formulada por Locke aparece también en Mandeville. En primer lugar, tenemos "el gran número de esclavos que son transportados cada año de África" a América[383]. En Inglaterra, por su parte "los esclavos no son permitidos", pero los libres pueden valerse "de los hijos de los pobres", de las "manos dispuestas para todas las labores de servidumbre *[all the Drudgery]* concernientes al trabajo duro y sucio"[384]. Y de nuevo tropezamos con las tres figuras: la del libre, la del siervo y la del esclavo. De este modo, es difícil que la segunda se confunda con la primera, mientras que saltan a la vista sus analogías con la tercera: "la parte más mezquina y pobre de las naciones" es "la gente que trabaja y padece de manera similar a los esclavos" *(the working slaving people)* y que está destinada para siempre a desarrollar un "trabajo sucio y similar al del esclavo" *(dirty slavish Work)*[385].

Finalmente, veamos a Blackstone. Al celebrar a Inglaterra como la tierra de la libertad, subraya que en ella no hay lugar para la "verdadera esclavitud" *(proper slavery),* para la "esclavitud en sentido estricto" *(strict slavery),* para la "esclavitud absoluta" *(absolute slavery),* en el ámbito de la cual "al patrono le es dado un poder absoluto e ilimitado sobre la vida y la suerte del esclavo". Esta insistente precisión deja el espacio libre a formas de trabajo forzado, distintas de aquellas a las que son sometidos los negros de las colonias. Incluso en el gran jurista termina por surgir una condición intermedia entre la libertad y la esclavitud, una suerte de esclavitud no "absoluta" y no "entendida en sentido estricto". Por otra parte, junto a los esclavos, también los "domésticos", "aprendices" y "trabajadores" son siervos; estamos en presencia de "distintos tipos de siervos", cada uno con características específicas, pero todos unidos por el hecho de estar sometidos a servidumbre[386]. Se deja sentir una vez más el legado de Grozio, para quien *servitus* es la categoría general para comprender y definir la realidad del trabajo. En Locke, Mandeville, Blackstone la novedad es

la insistencia en distinguir entre dos tipos de *servitus,* la que está en vigor en la metrópoli y la que funciona en las colonias: es así que de la bipartición groziana, se pasa a una tripartición.

5. INGLATERRA Y LAS TRES "CASTAS"

Pero ahora, dejemos a un lado a los grandes autores, echemos una mirada a la realidad social y a la ideología que caracterizan a Inglaterra entre el siglo XVIII y el XIX. Mucho más allá de los "residuos de esclavitud" de que habla Smith, la persistencia de relaciones serviles es bien evidente en el trato a los pobres y en la posibilidad de disponer de sus hijos como de una *res nullins,* en las casas de trabajo, en el ejército, en las prisiones, en el reclutamiento de los siervos enviados a colonizar las colonias. Es Wakefield, el economista que ya hemos citado, quien, en 1834, llama la atención sobre la "esclavitud inglesa" y sobre los "esclavos blancos"[387]. En ese momento, autores de las más disímiles orientaciones políticas comparan a los esclavos del otro lado del Atlántico con los obreros que padecen en Inglaterra: entre esos autores están los antiabolicionistas, que retoman el discurso *à la* Calhoun; los de las corrientes más o menos radicales que aspiran a una emancipación del trabajo de carácter más general; los observadores más distantes que se limitan a registrar el hecho, como el economista citado. Y la comparación se establece no ya concentrándose exclusivamente en el espectro de la muerte por inanición que se cierne en todo momento sobre el obrero inglés. Ciertamente éste es un aspecto que no puede ser ignorado: no son pocos los pobres que, con tal de escapar de la inanición, cometen cualquier delito con la esperanza de poder sobrevivir en calidad de deportados o bien como "esclavos de galeras"[388]. Pero no menos atención se le presta al atropello de la libertad más propiamente liberal, es decir, de la "libertad moderna". Para que esto resulte más claro, abandonemos las ciudades y los centros industriales y traslademonos al campo para escuchar la protesta de los campesinos:

> "Hablando en términos generales, dado que cada regla tiene su excepción, las clases privilegiadas de nuestros distritos rurales hacen todo para ser odiadas por sus vecinos más pobres. Ellos cercan las tierras comunales. Bloquean los caminos. Trazan sus propios parques y diseminan en ellos minas y cepos para los hombres [...]. Construyen prisiones y las llenan, inventan nuevos delitos y nuevos castigos para los pobres. Interfieren en los matrimonios de los pobres, imponiendo algunos y vetando otros. Encierran a los miserables en las casas

> de trabajo, separando al marido de la mujer y los confinan de día y los encierran de noche. Amarran al pobre al carro [como un buey]. Controlan los bares, prohíben el juego de bolos, condenan las cervecerías, intervienen en las fiestas populares, por todos los medios tratan de restringir más aún el pequeño círculo de diversión del pobre”[389].

Cerca de veinte años después, un diario popular de orientación radical (“Reynold Newspaper”), al condenar la “esclavitud” existente en Inglaterra, acusa la fustigación de soldados y marineros, la separación del marido y la esposa en las casas de trabajo, la necesidad que tenían los siervos del campo de pedir el permiso del señor antes de poder contraer matrimonio, los sistemáticos abusos sexuales de que eran objeto la esposa y los hijos de las clases pobres”[390].

Es Wakefield quien refiere y sostiene como irrefutable el *cahier de deléances* proveniente de los campos; en vísperas de la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas —contemplando al imperio en su conjunto—, afirma en sus escritos que puede distinguir tres figuras, el “hombre libre” *(freeman),* el “esclavo” *(slave),* el “miserable” *(pauper)*[391]. Esto nos induce a pensar en el discurso de las tres castas que hemos visto en un teórico del Sur. En efecto, en 1864, “The Saturday Review” —se trata en este caso de una revista difundida entre las clases medias y altas— constata que en Inglaterra los pobres constituyen “una casta separada, una raza”, situada en una condición social que no sufre modificaciones “desde la cuna hasta la tumba” y que está separada del resto de la sociedad por barreras similares a las que subsisten en América entre los blancos y los negros. La respetable revista inglesa prosigue de este modo:

> “Del niño o del hombre pobre inglés se espera que él recuerde siempre la condición en la que Dios lo ha colocado, exactamente como se espera del negro que recuerde la piel que Dios le ha dado. En ambos casos la relación es la que subsiste entre un superior perpetuo y un interior perpetuo, entre un jefe y un dependiente: por grande que pueda ser, ninguna gentileza o bondad puede alterar esta relación”[392].

Estamos —conviene no olvidarlo— en 1864. Muchos decenios han transcurrido desde la Revolución Gloriosa y el surgimiento de la Inglaterra liberal. Y, sin embargo, si bien la situación sigue inestable y tiende a modificarse como consecuencia de las luchas populares, continúa advirtiéndose la realidad de una sociedad de castas: abolida treinta años atrás en las colonias inglesas, la casta de los esclavos está por desaparecer también en los Estados Unidos. De

tres que eran, las castas se convierten en dos en ambas riberas del Atlántico: a los semiesclavos negros de los Estados Unidos les corresponden los siervos blancos de Inglaterra; una barrera más o menos rígida continúa separando a unos y a otros de la casta de los hombres realmente libres.

Al apartheid racial parece corresponderle una suerte de apartheid social. En la Inglaterra del siglo XVIII vemos a Charles Seymour, VI duque de Somerset, haciendopreceder su carruaje de siervos a caballo, encargados de dejar libre el camino, para ahorrarle al noble el fastidio de cruzarse con personas y miradas plebeyas[393]. Incluso un siglo más tarde, en las iglesias inglesas permanece vigente una especie de segregación entre las distintas clases sociales[394]; y el ya conocido *cahier de doléances*,redactado por los campesinos, se lamenta del hecho de que en esa circunstancia el aristócrata recurre también a una cortina, con el fin de protegerse de cualquier "mirada vulgar"[395]. Cuando más tarde Senior visita Nápoles, se muestra indignado por la mezcla de los rangos: "Bajo los climas más fríos, las clases inferiores permanecen en las casas; aquí viven en la calle". Peor aún, éstas están tan cerca de las clases superiores que habitan en los sótanos de las casas señoriales. El resultado es este: "No se puede nunca huir de la vista y ni siquiera del contacto de una degradación repugnante"[396].

6. LA REPRODUCCIÓN DE LA CASTA SERVIL Y LOS INICIOS DE LA EUGENESIA

¿Cómo "preservar la raza de los jornaleros y de los criados"?[397] La expresión utilizada por Smith, citado aquí, revela que la movilidad social está muy reducida o es del todo inexistente: los trabajos más duros y peor pagados son encargados a una clase que tiende a reproducirse de generación en generación, y por tanto, a una especie de casta hereditaria servil.

La reproducción de esta casta o raza es absolutamente necesaria. Según Mandeville, la guerra desarrolla una función decididamente beneficiosa. Si ésta con sus estragos periódicos no lograra poner remedio a la excedencia de varones que se produce en el momento del nacimiento, las mujeres, codiciadas por demasiados aspirantes y competidores, se convertirían en una suerte de mercancía rara, accesible sólo a los ricos. Entonces la sociedad vería mermado el abastecimiento de "hijos de los pobres", "la mayor y más difundida de todas las bendiciones temporales", es decir, resultaría difícil o imposible la reproducción hereditaria de los pobres destinados a cumplir "todo el trabajo duro y sucio que se necesita"[398].

El orden natural, en cuyo ámbito se incluye también la guerra, genera de manera espontánea la raza de los semiesclavos de los que la sociedad, en ningún caso, puede prescindir. Sin embargo, esta presunta espontaneidad debe ser estimulada con intervenciones políticas oportunas realizadas desde arriba. Según Mandeville,debe evitarse a toda cosca el acceso de los "pobres laboriosos" a la instrucción: como consecuencia del cual resultaría comprometido el "equilibrio de la sociedad"[399]. Se correría el riesgo de que desapareciera la fuerza de trabajo barata, dócil y obediente que se necesita. De mucho más amplio alcance son las intervenciones invocadas por otros exponentes de la tradición liberal. Con el fin de producir una raza posiblemente perfecta de dóciles obreros e instrumentos de trabajo puede resultar útil incluso el universo concentracionario construido por las "casas de trabajo". Encerrando en ellas también a los hijos de los delincuentes o de los "sospechosos", se podría producir —observa Bentham— una "clase indígena" *(indigenous class),* que se distinguiría por su laboriosidad y sentido de la disciplina. Si después se promovieran matrimonios precoces dentro de estas clases, reteniendo a la prole como aprendices hasta que consigan la mayoría de edad, entonces las casas de trabajo y la sociedad dispondrían de una reserva inagotable de fuerza de trabajo de primerísima calidad. Es decir, a través de "la más gentil de las revoluciones", la sexual[400], la "clase indígena", propagándose hereditariamente de generación en generación, se transformaría en una especie de raza "indígena".

Sieyès también piensa en una revolución bastante "gentil", con el idéntico fin, siempre, de producir una clase o raza de trabajadores lo más dócil posible. Como Bentham, también el liberal francés se abandona a una utopía (o distopía) eugenésica. Imagina un "cruzamiento" *(croisement)* entre monos (por ejemplo, el orangután) y "negros", para la creación de seres domesticables y adecuados para el trabajo servil: "las nuevas razas de monos antropomorfos". De este modo, los blancos —que permanecen en la cúspide de la jerarquía social como dirigentes de la producción— podrían disponer tanto de los negros como instrumentos auxiliares de producción, como de verdaderos esclavos, que serían, precisamente, los monos antropomorfos:

> "Por extraordinaria, por inmoral que pueda parecer esta idea a primera vista, yo he meditado sobre ella durante largo tiempo, y no hallaréis otra vía de escape, en una gran nación, sobre todo en los países muy cálidos o muy tríos, para conciliar a los directores de los trabajadores con los simples instrumentos de trabajo"[401].

Si bien por un lado es necesario estimular la producción y la reproducción de una raza de siervos o de verdaderos esclavos, por otro es necesario limitar al máximo la superpoblación improductiva y parasitaria, la masa de los pobres que, lejos de generar riqueza, la devoran a guisa de langostas. Para mantener el equilibrio demográfico Malthus clama por una política que retarde los matrimonios y la procreación entre las clases populares; de otro modo se ocupará la naturaleza con las guerras, las carestías, las epidemias. Dentro de este punto de vista problemático adquiere su sentido la intervención de la medicina. En 1764 Franklin escribe a un médico:

> "La mitad de las vidas que vosotros salváis no son dignas de ser salvadas, porque son inútiles, mientras que la otra mitad no debería ser salvada porque es pérfida. ¿Vuestra conciencia no os reprocha nunca la impiedad de esta guerra permanente contra los planes de la Providencia?"[402]

Algunos decenios más tarde, Tocqueville desea que se puedan desembarazar finalmente de la "canalla penitenciaria" como de las "ratas", quizás gracias a un incendio colosal[403]. ¿El liberal francés "sueña con el genocidio"?[404]

La afirmación es excesiva. Queda la dura polémica contra una "caridad bastarda" que amenaza el orden: "Es la filantropía de París la que nos asesina"[405].

Se impone una conclusión de carácter general: la tentación eugenésica atraviesa profundamente la tradición liberal. No por casualidad la disciplina que toma este nombre conoce su bautismo en Gran Bretaña y goza después de extraordinaria fortuna en los Estados Unidos[406].

7. EL LIBERALISMO IMPOSIBLE DE ENCONTRAR DEL REINO UNIDO DE GRAN BRETAÑA E IRLANDA

Y, al igual que para los Estados Unidos, también para Gran Bretaña estamos obligados a plantearnos un problema crucial: ¿se trata de una sociedad liberal? Incluso después de la abolición de la esclavitud en las colonias propiamente dichas, en realidad no se puede hablar, con respecto a los habitantes del Reino Unido, de un disfrute generalizado de la libertad liberal por excelencia, es decir, de la libertad moderna.

De seguro no gozan de ella los irlandeses, permanentemente sometidos —reconoce Tocqueville— a "medidas excepcionales" y a merced de los "tribunales militares" y de una gendarmería numerosa y odiosa: en Castlebar, sobre la base

de la *Insurrection Act,* “todo hombre sorprendido sin *pasaporte* fuera de su casadespués de la puesta del Sol es *deportado*”[407].En la prensa de la época la condición de los irlandeses a menudo se compara con la de los negros del otro lado del Atlántico. Si nos atenemos al juicio formulado en 1824 por un rico mercader inglés, discípulo de Smith y ferviente cuáquero y abolicionista (James Cropper), los irlandeses se hallan en una condición peor que la de los esclavos negros[408]. En todo caso, los irlandeses representan para Inglaterra lo que los negros para los Estados Unidos; se trata de “dos fenómenos de la misma naturaleza”[409]: la opinión expresada por Beaumont halla una confirmación indirecta en Tocqueville. Por *La democracia en América* conocemos la total sordera que manifiesta la magistratura —monopolizada por los blancos— incluso ante las más justas reclamaciones de los negros. Se impone una conclusión, sugerida también por un testimonio recogido en Maryland: “La población blanca y la población negra están en un estado de guerra. Estas no se mezclan nunca. Es necesario que una de las dos ceda el puesto a la otra”[410]. Una observación análoga escucha el liberal francés en la isla sometida y colonizada por Inglaterra: “A decir verdad, no hay justicia en Irlanda. Casi todos los magistrados del país están en guerra abierta con la población. En consecuencia, la población no tiene ni tan siquiera la idea de una justicia pública”[411]. En un caso y en el otro, un principio del Estado de derecho, la magistratura, está en guerra contra una parte significativa de la población.

En las dos riberas del Atlántico, las normas que impiden u obstaculizan el acceso a la instrucción y vetan el matrimonio con los miembros de la casta superior, contribuyen a perpetuar la opresión, respectivamente, de los negros y de los irlandeses. También en Irlanda la *miscegenation* es un delito castigado con gran severidad: sobre la base de una ley de 1725, un cura culpable de celebrar clandestinamente un matrimonio mixto puede hasta ser condenado a muerte[412]. Y también en Irlanda se trata de obstaculizar el acceso de la población nativa a la instrucción. Podemos concluir con este asunto dando la palabra a un historiador liberal y anglo-irlandés del siglo XIX: la legislación inglesa tiene como finalidad expoliar a los irlandeses de su “propiedad” e “industria”, tiene como finalidad “mantenerlos en condiciones de pobreza, destruir en ellos cualquier germen de iniciativa empresarial, degradarlos al rango de una casta servil que no abrigue nunca la esperanza de elevarse al nivel de sus opresores”[413].

En 1798, tres años antes de la formación del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda, los irlandeses son “cerca de cuatro millones y medio, un tercio de la

población de las islas británicas”[414]. Y, por tanto, está privado de la libertad negativa un porcentaje mayor que en los Estados Unidos, donde, en el momento de la independencia, los negros constituyen un quinto de la población. A ello, hay que añadir que los dominadores ingleses —antes y después de la Revolución Gloriosa— tratan a los irlandeses, por un lado, del mismo modo en que son tratados los pieles rojas: se les expropian sus tierras y se los diezma mediante medidas más o menos drásticas; y por el otro, se los trata igual que a los negros, de quienes resulta oportuno utilizar el trabajo forzado. De aquí la oscilación entre prácticas de esclavización y prácticas genocidas.

Además de los negros y de los irlandeses, en la propia Inglaterra las clases populares ven gravemente mermada su libertad negativa, al punto de que son equiparadas en la cultura y en la prensa de la época a una “casta” o “raza” inferior. Pero ahora debemos concentrarnos en las relaciones que se desarrollan en el ámbito de la “casta” superior. Como sabemos, la rebelión de los colonos norteamericanos se lleva a cabo a partir de la protesta por la discriminación negativa sufrida por ellos, a causa de su exclusión del cuerpo legislativo. Por otra parte, no hay que olvidar que en la Inglaterra de la época, el derecho de representación es un privilegio concedido por la Corona, de manera que, incluso ciudades industriales de primera magnitud, resultan excluidas de la Cámara de los Comunes, donde, por el contrario, están bien presentes burgos ya casi abandonados, pero que poseen el derecho de ser “representados” en Londres generalmente por el noble local. Si además tenemos en cuenta que la Cámara de los lores es una prerrogativa hereditaria de la aristocracia terrateniente, se impone una conclusión: incluso en lo que respecta a Inglaterra propiamente dicha, ni tan siquiera las relaciones internas de las clases propietarias se establecen según el principio de igualdad.

Además ésta resulta comprometida también por otra circunstancia: sólo con la segunda ley de reforma electoral, promulgada por Disraeli en 1867, “los no-conformistas obtuvieron la plena paridad política”. Hasta ese momento estaban en vigor penosas discriminaciones de carácter religioso:

> “Cualquier persona —protestante o católico— que no quisiera aceptar la Comunión según los ritos de la Iglesia inglesa, era también excluida de todo cargo directivo dependiente de la Corona o bien de los centros municipales de las ciudades; las puertas del Parlamento quedaban cerradas para los católicos romanos, en tanto que las de las universidades lo estaban para los disidentes de cualquier género”[415].

Entonces, mirándolo bien, los no-conformistas (entre los cuales hay que incluir obviamente a los hebreos)[416] estaban privados no sólo de la igualdad política, sino también de la plena igualdad jurídica: sólo en 1871 todas las universidades, comprendidas Oxford y Cambridge, abrieron "los puestos académicos, en general, a hombres de todas las creencias religiosas"[417].

Es significativo el argumento con el que, en 1831, Macaulay critica la permanente exclusión de los hebreos del disfrute de los derechos políticos:

> "Sería sacrílego permitir que un hebreo se siente en el Parlamento. Pero un hebreo hace dinero, y el dinero hace a los miembros del Parlamento [...). Que un hebreo pueda ser consejero privado de un rey cristiano sería una desgracia eterna para la nación. Pero el hebreo puede gobernar el mercado financiero y el mercado financiero puede gobernar el mundo"[418].

En una paradójica polémica contra las discriminaciones de que son víctimas los hebreos, Macaulay parece incluso retomar algunos estereotipos antijudíos, pero en realidad, el sentido de su discurso está claro: es absurdo e inadmisible querer negar la igualdad política y hasta civil a aquellos que, al menos en el plano económico, son ya miembros de la élite dominante.

En fin, hay que tener presente que, a semejanza de la clase protagonista de larevolución norteamericana y de la instauración de un Estado racial al otro lado del Atlántico, tampoco la aristocracia inglesa se limita a aspirar a una libertad meramente negativa. Ya algunos decenios antes de Hamilton (y de los revolucionarios norteamericanos), en Inglaterra, Sidney declara que "no otra cosa define a un esclavo, sino su dependencia de la voluntad de otro, o bien de una ley a la que él no ha dado su consentimiento"[419]. De manera no muy distinta se expresa Locke, cuando contrapone a la "esclavitud" política una "libertad" entendida como el "no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro de la *civitas [Commonwealth]"* (TT, II, 22). Es el propio Locke quien subraya la equivalencia entre el término inglés y el latino (TT, II, 133); y este último implica claramente la participación de los *cives* en la vida pública. Así, el filósofo inglés argumenta de manera similar a como lo hacen los revolucionarios norteamericanos, que no por casualidad se remiten a él: aquel que quiere decidir él sólo, excluyéndome del proceso de formación de la ley puede, de manera legítima, convertirse en sospechoso de querer "arrebatarme también todo", y además de la "libertad política"; aspira, en última instancia, a "hacerme esclavo" (TT, II, 17).

Independientemente de la toma de posición de esteo aquel teórico, la

aristocracia inglesa pretendía desempeñar y en realidad desempeñaba una función política relevante. Además de la Cámara alta, la propia "Cámara baja del Parlamento fue, en realidad, un club de propietarios terratenientes" casi hasta finales del siglo XIX. La aristocracia ejercía directamente el poder político: "Era una élite terrateniente, no una élite funcionarial independiente, la que tenía el control de los asuntos públicos"[420]. Un control que abarcaba la magistratura y las administraciones locales y que, sobre todo en los campos, no conocía ninguna fisura: casi hasta finales del siglo XIX "grandes y pequeños nobles eran aún las autoridades indiscutibles, que no tenían que responder ante nadie, sino ante sí mismos"[421].

Como en el Sur de los Estados Unidos, también en Inglaterra el poder indiscutible de una clase social no excluía la imposición de límites a sus miembros. El propietario nobiliario estaba obligado a respetar una serie obligaciones, en parte sancionadas por la ley, en parte por las costumbres: piénsese en el mayorazgo y en la inalienabilidad de los bienes, además de la endogamia tan difundida en el ámbito de la aristocracia, una práctica que, una vez más, hace pensar en la prohibición de *miscegenation* en los Estados Unidos. Los miembros de la nobleza "se sentían obligados a prestar servicio voluntario en el Estado, tanto en el ámbito local como nacional, en calidad de civiles y militares". Mientras que disfrutaban de sus propiedades y de sus riquezas, los oficiales patricios se comportaban como "héroes caballerescos", llamados a dar prueba de "coraje espartano y estoico" cuando la nación estaba en peligro[422].

¿Cómo definir la sociedad que estamos analizando? De nuevo nos enfrentamos al problema que nos persigue desde el inicio de este volumen: ¿podemos hablar de liberalismo a propósito del pensamiento de Calhoun y de la realidad de los Estados Unidos en los que vive y actúa? ¿Y podemos hablar de eso con relación al Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda? Dada la representación dominante del liberalismo en la actualidad, ¿qué sentido tiene definir como liberal una sociedad en el ámbito de la cual una parte considerable de la población está sometida a dictaduras militares; donde las clases populares de la metrópoli están al menos parcialmente excluidas de la libertad negativa: donde *este* tipo de libertad no es, en modo alguno, el ideal de las clases propietarias y donde —en el seno de las mismas—, el principio de igualdad civil y política conoce serias limitaciones?

Un elemento constitutivo de un régimen liberal debería ser la competencia entre candidatos distintos. Pero, ¿qué sucedía en realidad?

"Muchas elecciones transcurrían sin oposición. En siete elecciones generales,

de 1760 a 1800, menos de un décimo de los escaños de condado fueron sometidosa debate. Algunos de los burgos eran del todo indiferentes al hecho de que los propietarios vendieran los escaños o designaran a sus miembros sin debate; algunos escaños eran propiedad privada al igual que los de los parlamentos franceses”[423].

8. LIBERALISMO, “INDIVIDUALISMO PROPIETARIO”, “SOCIEDAD ARISTOCRÁTICA”

En el intento por superar las dificultades con las que se tropieza al definir la sociedad inglesa de los siglos XVIII y XIX, en ocasiones, en lugar de liberalismo, se prefiere hablar de “individualismo”, y es cierto que la historia de la tradición de pensamiento que es objeto de investigación en este trabajo resulta atravesada profundamente por un “individualismo propietario” o “posesivo” *(possessive individualism)*[424].Esta definición tiene una legitimidad parcial propia. En Locke el poder político comienza a configurarse como tiranía y, por tanto, como violencia, cuando atenta contra la propiedad privada (de la clase dominante), y entonces es lícito oponerse a tal violencia: el ciudadano, o mejor el individuo, vuelve hacerse con el poder que ya poseía en el estado natural y que “consiste en poner en acción aquellos medios de salvaguardia de sus propiedades que juzga buenos y compatibles con la ley natural” (TT, II, 171). El ámbito de la legalidad es el ámbito del respeto por la propiedad privada, mientras que la violencia se define, en primer lugar, por la violación de aquella.

Y, sin embargo, en un examen más atento, la categoría de “individualismo propietario” se revela del todo inadecuada. Estamos en presencia de una sociedad y de una tradición de pensamiento que, lejos de estar inspiradas en un respeto supersticioso por la propiedad y por el derecho de propiedad en cuanto tales, en realidad promueven y legitiman colosales expropiaciones en perjuicio de los irlandeses y de los pieles rojas. Es cierto que un capítulo central del segundo de los dos *Tratados sobre el gobierno,* de Locke, lleva por título *La propiedad,* pero quizás hubiera sido más apropiado el título “La expropiación”, dado que éste tiende a justificar la apropiación de tierras por parte de los colonos blancos en perjuicio de los pieles rojas, ociosos e incapaces de hacer fructificar la tierra. La categoría de “individualismo propietario” parece centrar su atención exclusivamente en la comunidad blanca de la metrópoli capitalista y en el conflicto propietarios/no-propietarios, haciendo abstracción de las colonias y de las poblaciones coloniales o de origen colonial.

Por otra parte, incluso si limitamos nuestra atención a la metrópoli, vemos

que, con la mirada dirigida a Inglaterra, el *Segundo Tratado* justifica y reivindica el cercado de las tierras comunales y, por tanto, la expropiación masiva sufrida por los campesinos. Al igual que los territorios ocupados por los pieles rojas del otro lado del Atlántico, tampoco las tierras comunales están propiamente fecundadas por el trabajo: y, por tanto, en ambos casos no hay todavía un propietario legítimo. En autores clásicos de la tradición liberal encontramos la afirmación y la demostración obstinada de que la propiedad reivindicada por los nativos y por los grupos sociales dentro de la metrópoli y equiparables a los nativos es, en realidad *res nullius*.

Paradójicamente, a pesar de sus intenciones críticas, la categoría de "individualismo propietario" termina por acreditar la autoconciencia ideológica de las clases que, en Inglaterra y en América, llegan al poder agitando las palabras de orden de la libertad y de la propiedad. De manera bien distinta argumenta Marx. *El Capital* denuncia "el estoicismo imperturbable del economista político" (y de los pensadores liberales) ante la "profanación más desvergonzada del "sagrado derecho de la propiedad" y a la "violenta expropiación del pueblo" que se llevan a cabo en Inglaterra. Todavía en los primeros decenios del siglo XIX, en algunos casos, para hacer más expedito el proceso de cercado, no se vacila en recurrir a métodos brutales: villas enteras son destruidas y arrasadas, de manera que los campesinos se ven obligados a huir y las tierras comunales son transformadas en propiedad privada y en pastos al servicio de la industria textil[425].

Hasta ahora, al examinar la categoría de "individualismo propietario", nos hemos concentrado en el adjetivo. Si ahora dirigimos la atención hacia el sustantivo, veremos que este también resulta bastante problemático. Los excluidos son equiparados por la clase dominante a instrumentos de trabajo, a máquinas bípedas, es decir, se niega la cualidad de hombres y de individuos; es verdad que los privilegiados insisten persistentemente en esa cualidad, y se la atribuyen de manera exclusiva. Pero, ¿es esto el individualismo? También en este caso asistimos a la adopción por parte del historiador contemporáneo de la autoconciencia ideológica de una clase social y de un movimiento político que él sin embargo pretende criticar.

En lugar de la categoría de "individualismo propietario", parecen más apropiadas aquellas a las que recurren algunos autores liberales relevantes del siglo XIX, con respecto a la Inglaterra de la época. A los ojos de Constant "Inglaterra no es, en el fondo, más que una vasta, opulenta y vigorosa aristocracia"[426]. Igual resulta el juicio formulado por Tocqueville en los años treinta: "No sólo la aristocracia parece establecida más sólidamente que nunca,

sino que la nación deja el gobierno —por lo que parece, sin dar signos de desaprobación— en manos de un número muy restringido de familias", de una "aristocracia" que es, en primer lugar, la quese basa en el "nacimiento"[427]; sí, estamos en presencia de una "sociedad aristocrática", caracterizada por el dominio de los "grandes señores"[428]. Por lo demás, es el propio Disraeli quien reprocha al partido w*hig* —quedomina desde hace tiempo el país surgido con la Revolución Gloriosa— el haber pretendido instaurar una aristocracia y una oligarquía según el modelo veneciano[429].

9. LA "DEMOCRACIA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES" ENTRE LOS ESTADOS UNIDOS E INGLATERRA

Queda sin resolver una cuestión: Si es intrínsecamente aristocrática, ¿es, entonces Inglaterra una sociedad liberal? Constant no tiene dudas: es el país donde "las diferencias sociales son más respetadas" (en total beneficio de la aristocracia), pero en el cual, a la vez, "los derechos de cada uno están más garantizados"[430]. Y esta es también la opinión de Tocqueville, pero sólo con posterioridad al año 48, después de que la angustia por la desviación socialista y bonapartista de Francia ha restado valor a cualquier otra preocupación: está fuera de discusión la "constitución aristocrática de la sociedad inglesa" y, sin embargo, se trata siempre del "país más rico y más libre"[431].

Antes del derrocamiento de la monarquía de julio, por el contrario, no faltan en Tocqueville dudas y reservas: es necesario saber distinguir "dos formas distintas de libertad"; no se debe confundir la "concepción democrática y, me atrevo a decir, la concepción justa de libertad" con la "concepción aristocrática de libertad", entendida no como "derecho común", sino más bien como "privilegio". Es esta última visión la que prevalece en Inglaterra, como "en las sociedades aristocráticas" en general, con la consecuencia de que no hay lugar para la "libertad general"[432]. *La democracia en América* refiere y aprueba la observación de un ciudadano estadounidense que ha viajado durante largo tiempo por Europa: "Los ingleses tratan a sus sirvientes con una altivez y con maneras tan dominantes que nos sorprenden"[433]. No es que esté ausente el *pathos* de la libertad en aquellos que incluso asumen el comportamiento de amos absolutos. Al contrario:

> "Puede hasta suceder que el amor por la libertad se muestre más vivo en algunos cuanto menos garantías de libertad existan para todos. La excepción

> en tal caso es mucho más preciosa cuanto más rara resulta.
>
> Esta concepción aristocrática de la libertad produce, en aquellos que han sido educados así, un sentimiento exaltado de su valor individual y un gusto apasionado por la independencia”[434].

El texto nos induce a pensar en !a bien conocida observación de Burke, con independencia del juicio de valor que hace, que es distinto y contrapuesto: a los dueños de esclavos la libertad les parece “más noble y más liberal” aún. ¿Debemos comparar a Inglaterra con la Virginia esclavista? En efecto, no faltan los puntos de contacto, como resulta de la lectura de Tocqueville. Éste observa que en los Estados Unidos los blancos se niegan a reconocer en los negros “los rasgos generales de la Humanidad”[435]. Pero también en Inglaterra las desigualdades son tan claras e insuperables que existen “tantas humanidades distintas, cuantas clases hay”; faltan “ideas generales”, comenzando, precisamente, por la idea de humanidad[436].

En ese momento Tocqueville se preocupa por distinguir la democracia norteamericana de la aristocracia que domina en Inglaterra. Sin embargo, en muchas ocasiones su análisis termina por llamar la atención sobre las semejanzas entre las dos sociedades. Aquellas que en una orilla del Atlántico se configuran como relaciones de clase, en la otra se presentan como relaciones de raza. En lo que respecta a Inglaterra podemos hablar de sociedad liberal del mismo modo en que Burke habla de sociedad liberal para la Virginia y para la Polonia de su época. Queda establecido un punto esencial: las clases populares, a menudo excluidas del disfrute de los derechos civiles y de la libertad negativa, en la propia Inglaterra —según un reconocimiento indirecto, pero tanto más significativo, de Tocqueville— continúan siendo separadas de la clase o casta superior por un abismo que recuerda el que está vigente en un Estado racial.

En este sentido se puede decir que, durante algún tiempo, también la sociedad que la Revolución Gloriosa originó en Inglaterra se configura como una especie de “democracia para el pueblo de los señores”, a condición —por supuesto— de que se interprete esta categoría en un sentido no puramente étnico. También de este lado del Atlántico una barrera infranqueable separa la comunidad de los libres y de los señores de la masa de los siervos, no por casualidad, comparados porLocke a los “indígenas”. Y lejos de quedar satisfecha con la libertad negativa, la aristocracia dominante cultiva ideales de participación activa en la vida pública, cultiva ideales “republicanos”. De esto se aprovechan algunos reconocidos intérpretes actuales, que al respecto hablan de visión “neo-romana”,

o de “momento maquiavélico”[437]. Y de nuevo nos encontramos con el peligro de la transfiguración involuntaria: las dos categorías sucintamente tratadas ponen en evidencia el *pathos* de participación libre e igualitaria en la vida pública, pero terminan por silenciar las macroscópicas cláusulas de exclusión que presupone tal *pathos.* La idea de una vida política rica, de tipo “neo-romano” o “maquiavélico”, está bien presente en un autor como Fletcher, quien, por un lado, se declara “republicano por principio”, pero por otro, teoriza la esclavitud a cuenta de los vagabundos. En estos círculos también podemos incluir a Locke. Este se pronuncia a favor de la esclavitud negra para las colonias, y a favor de la servidumbre o semiservidumbre para los trabajadores asalariados de la metrópoli; al mismo tiempo, con la mirada puesta en la aristocracia, desarrolla un *pathos* de *Commonwealth* y de *chitas*,que evoca los modelos republicanos de la antigüedad: ésta, al menos, es la opinión de Josiah Tucker, quien identifica y denuncia en Locke un *“whig* republicano” y esclavista[438]. Pero quizás el autor que mejor expresa en Inglaterra el ideal de la “democracia para el pueblo de los señores” es Sidney. Él insiste con gran fuerza en la igualdad de los hombres libres: “la igualdad en la que los hombres han nacido es tan perfecta que ninguno soportará su limitación, a menos que también los demás hagan lo mismo”. Sin apelación resulta la condena de la esclavitud política, implícita no sólo en la monarquía absoluta, sino también en todo régimen político que pretenda someter al hombre libre a normas decididas sin su consentimiento. Pero este *pathos* de la libertad implica la reivindicación por parte del patrón del derecho a ser “juez” del siervo propio, sin interferencias externas[439]. No hay que perder de vista que “en muchos lugares, y hasta en virtud de una ley divina, el amo tiene un poder de vida y de muerte sobre su siervo *[servant]*[440]. Queda establecido que “los viles y afeminados asiáticos y africanos”, incapaces de comprender el valor de la “libertad”, son justamente considerados por Aristóteles “esclavos por naturaleza” y “poco diferentes de los animales”[441]. No por casualidad —junto a Locke, Fletcher y Burgh— Sidney es señalado por Jefferson como un autor de referencia para la comprensión de los “principios generales de libertad” en los que se inspiran los Estados Unidos[442].

También Tucker procede a aproximar a Locke y Sidney —pero esta vez en sentido crítico— y entre otras cosas, señala que Sidney es un admirador de la “libertad polaca”[443] (de un país donde la servidumbre de la gleba en su forma más dura, a la que son sometidos los campesinos, se entrecruza con la rica vida política de la aristocracia que domina la Dieta) y rinde homenaje a la “libertad republicana” *(infra,* cap. V, § 2). Por otra parte, quien se expresa en términos

muy halagadores también sobre Polonia, además de hacerlo respecto a las colonias meridionales de Norteamérica, es Burke, quien no por casualidad se convierte después en el numen tutelar del Sur esclavista. La admiración por un régimen de libertad republicana, basado en la esclavitud o en la servidumbre de una parte considerable de la población, por una “democracia para el pueblo de los señores”, está muy presente en el ámbito del liberalismo inglés; los autores que expresan tal orientación pueden, a su vez, contar con amplias simpatías del otro lado del Atlántico.

Capítulo quinto

LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA Y EN SANTO DOMINGO, LA CRISIS DE LOS MODELOS INGLÉS Y NORTEAMERICANO Y LA FORMACIÓN DEL RADICALISMO ENLAS DOS RIBERAS DEL ATLÁNTICO

1. EL PRIMER INICIO LIBERAL DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Hasta ahora nos hemos ocupado casi exclusivamente de Inglaterra y los Estados Unidos. El hecho es que en Francia el partido liberal revela bastante pronto su debilidad. Pero, ya algunos años antes de la aparición de *El espíritu de las leyes,* también Voltaire pondera el país que en ese momento encarna la causa del liberalismo: "El comercio ha enriquecido a los ciudadanos de Inglaterra y ha contribuido a desarrollar su libertad, y esta libertad, a su vez, ha extendido el comercio; y ello ha originado la grandeza del Estado"[444]; sí, la nación inglesa es la única en el mundo que, ofreciendo resistencia a sus reyes, consiguió reglamentar el poder"[445], es la única auténticamente libre. En general, y a consecuencia de las dificultades que afrontan en su relación con una censura vigilante, los*philosophes* aspiran a salir de esta especie de jaula y, por tanto, miran con simpatía al otro lado de la Mancha. Incluso Helvétius —a quien Diderot reprocha su indulgencia por el despotismo ilustrado— se ve forzado a hacer un importante reconocimiento. "Este siglo, se dice, es el siglo de la filosofía [...]. Hoy todo el mundo parece ocuparse de la búsqueda de la verdad: pero existe tan solo un país donde se la puede publicar impunemente, y ese es Inglaterra"[446]. La isla que felizmente se ha desembarazado de la monarquía absoluta ejerce una gran fuerza de atracción. Desde las columnas de la *Enciclopedia,* Diderot presenta a Inglaterra como ejemplo de "monarquía temperada", donde "el soberano es depositario sólo del poder ejecutivo"[447]; casi diez años después, al proponer que se reserven los organismos representativos a

los “grandes propietarios”[448], él demuestra que todavía observa con gran interés las instituciones políticas creadas al otro lado de la Mancha. Éstas tienen el mérito, también a los ojos de Condorcet, de haber realizado aunque sea en medida no siempre adecuada, los principios de la limitación del poder monárquico, de la libertad de prensa, del *habeas Corpus,* de la independencia de la magistratura[449].

En efecto, dos años antes de la toma de la Bastilla y de la intervención de las masas populares en la escena política, parecía que el modelo inglés tendría que triunfar también en Francia: los Parlamentos nobiliarios —sostenidos por un amplio consenso popular— desafían al absolutismo monárquico: el “antiabsolutismo parlamentario”, o sea, el “liberalismo aristocrático”, se convierte en el portavoz de una “reivindicación liberal” muy difundida[450]. Prerrogativa de una nobleza que, también como consecuencia de la venalidad de los cargos, se abre a la burguesía, los Parlamentos franceses parecen, por un momento, estar destinados a apadrinar el advenimiento de una monarquía constitucional y a desempeñar una función análoga a la de la Cámara de los Pares y a la de la Cámara de los Comunes en Inglaterra. No por casualidad aquéllos se remiten a Montesquieu, ya presidente del Parlamento de Bordeaux y gran admirador del país que tuvo su origen con la Revolución Gloriosa.

Cuando Burke pronuncia su dura denuncia contra una revolución que degeneró de manera rápida y desafortunada, está pensando con arrepentimiento en la oportunidad estrepitosamente perdida. Si se hubiesen detenido en la fase en que la lucha estaba dirigida por los Parlamentos,

> “el despotismo se habría retirado vergonzosamente de la faz de la tierra [y] —agrega el *whig* inglés dirigiéndose a los franceses— habríais hecho la causa de la libertad venerable a los ojos de todo espíritu digno de cualquier nación [...], habríais tenido una Constitución libre *[free constitution],* un orden liberal de representantes populares *[a liberal order of commons]* para emular a la nobleza y robustecerla con sus rangos”[451].

Desafortunadamente, este momento feliz y prometedor resultó de breve duración; persiguieron una “democracia pura”, la cual, sin embargo, alberga en sí la tendencia a una “tiranía de partido” y a “una dañina e innoble oligarquía”[452].

Las *Reflexiones acerca de la revolución en Francia* ven la luz el 1 ° de noviembre de 1790, pero los argumentos de fondo del libro ya habían sido expuestos con gran claridad en el discurso pronunciado por Burke ante los

Comunes el 9 de febrero de ese mismo año. El jacobinismo aún está por venir: en lugar de transformar al *whig* inglés en el profeta de una catástrofe que en aquel momento nadie era capaz de prever, conviene preguntarse acerca de los acontecimientos que estabanocurriendo en el momento en que pronuncia su dura acusación contra la revolución francesa. Esclarecedora resulta la observación según la cual, en lugar de enfrascarse en crear una "mala Constitución" partiendo de la nada, los franceses debían haberse empeñado en mejorar más "la buena", que "poseían ya el día en que los Estados se reunieron en estamentos separados". El vuelco desastroso tuvo lugar cuando, en el curso de la reunión de los Estados Generales proclamada por el rey —la "buena" Constitución, que finalmente veía la luz o, mejor, retornaba a la luz—, se impone el abandono de la tradición según la cual los estamentos se sentaban en cámaras separadas y se decide el paso al voto individual, con la consecuente transformación, el 9 de julio, de los Estados Generales en Asamblea nacional constituyente, en el ámbito de la cual el ex Tercer estado goza ya de la mayoría. Y es entonces cuando irrumpe la "mala Constitución", que disuelve "el todo en una masa incongruente y mal conectada". De aquí se deriva todo lo demás: el ataque a las "raíces de toda propiedad" y la "confiscación de todas las posesiones de la Iglesia" —se refiere a la noche del 4 de agosto de 1789 y a la abolición de todos los privilegios feudales (derecho de caza, diezmo eclesiástico, etcétera)— y la promulgación, el 26 de agosto, de la "insensata declaración" de los derechos del hombre, esa "especie de institución y compendio de la anarquía"[453].

Pero todo comienza el 9 de julio. La revolución francesa está ya fatalmente degenerada aún antes de la toma de la Bastilla y de la intervención de las masas populares, en cierto sentido, aún antes de comenzar. Y Burke se preocupa por subrayar que la "llamada" Revolución Gloriosa en realidad "no hizo una revolución, sino que la previno": Guillermo III de Orange "fue llamado por la flor y nata de la aristocracia inglesa a defender su antigua constitución, no ya a nivelar todas las distinciones"[454], como desgraciadamente sucede en Francia. Esta ya ha dejado atrás su fugacísima fase liberal, que va desde la agitación de los Parlamentos hasta la convocatoria de los Estados Generales. La posterior tradición liberal tiende a prolongar poco más el período feliz de la revolución francesa, y a identificar el momento del vuelco con la intervención tumultuosa de las masas populares, primero rurales y más tarde urbanas. Así también piensa Tocqueville. Pero es interesante notar que él también, al menos después del 1848, procede a una exaltación del período en que el movimiento es dirigido por los Parlamentos, todos proclives a destruir "el antiguo poder absoluto" y "el viejo sistema arbitrario" y a conquistar la "libertad política", en el ámbito de una

lucha promovida y dirigida, no ya por las “clases bajas”, sino por las “más altas”[455]. En realidad, al contrario de Burke, que tiende a imaginar la agitación parlamentaria según el modelo de la “llamada” RevoluciónGloriosa, Tocqueville se dedica a subrayar que ya en esta fase, a pesar de las apariencias, estamos en presencia de una auténtica revolución:

> “No hay que creer que el Parlamento presentara estos principios como novedades; al contrario, los extraía con mucho empeño de los abismos de la antigüedad monárquica [...]. Es un espectáculo extraño ver las ideas que apenas habían surgido, cubiertas de ese modo con esas envolturas antiguas”[456].

Era “una grandísima revolución, pero que debía bien pronto perderse en la inmensidad de la que sobrevendría y desaparecer así de la vista de la historia”[457]. Sólo en una fase posterior, en el ámbito del movimiento revolucionario, “no sólo ya no se alaba al Parlamento, sino que se lo vilipendia, volviendo contra él su propio liberalismo”[458]. En síntesis, la parábola desastrosa de la revolución francesa puede ser sintetizada así: “Al inicio es a Montesquieu a quien se cita y se comenta; al final, se habla sólo de Rousseau”. El momento de vuelco es descrito en términos similares a los ya vistos en Burke: la destrucción comienza cuando se marcha precipitadamente hacia la “democracia pura” y se pretende modificar el “orden mismo de la sociedad”[459].

Mucho más cercano a Burke resulta Guizot, que señala en la irrupción de la “lucha del Tercer estado contra la nobleza y el clero” el momento en que la revolución francesa deja de tener como objetivo la “libertad” para perseguir exclusivamente el “poder”, abriendo el camino a las sucesivas, interminables luchas, “la de los pobres contra los ricos, del vulgo contra la burguesía, de la canalla contra la gente respetable *[honnêtes gens]*”[460].

2. PARLAMENTOS, DIETAS, ARISTOCRACIA LIBERAL Y SERVIDUMBRE DE LA GLEBA

Para Burke, la revolución en Francia habría debido, en última instancia, limitarse a liberalizar el Antiguo Régimen. No se trata de un elemento aislado y polémico. Al subrayar el particular apego a la libertad del que dan prueba los propietarios de esclavos, el discurso de conciliación con las colonias sediciosas hace unaconsideración de carácter general:

> “Los habitantes de las colonias meridionales tienen un mayor apego a la

> libertad que los septentrionales. Así fueron todos los Estados antiguos, así fueron nuestros antepasados góticos, así fueron los polacos de nuestra era, y así serán todos los dueños de esclavos que no sean esclavos ellos mismos. En estos pueblos la soberbia del imperio se combina con el espíritu de libertad, lo fortifica o lo hace invencible”[461].

Aquí no se distingue entre esclavitud propiamente dicha y servidumbre de la gleba en auge —en sus formas más duras— en Europa oriental: en todo caso, el sometimiento servil de los negros o de los campesinos, lejos de contradecir el amor por la libertad, alimentado por los propietarios y hombres libres, lo hace más fuerte y más creíble.

Polonia también es admirada por Sydney. Junto a las demás “naciones nórdicas”, Polonia está animada por el amor a la libertad: lo demuestra, entre otros, el hecho de que el rey es el resultado de una “elección popular”, es decir, de una designación por parte de la Dieta nobiliaria[462]. En realidad, quienes reafirman orgullosamente —incluso frente al monarca— su condición de hombres libres e iguales son magnates que ejercen un poder absoluto sobre sus siervos. Pero Sidney argumenta de la manera que ya conocemos: al igual que con la esclavitud, el liberalismo es compatible con la servidumbre de la gleba; es más, tanto una institución como la otra hacen más profundo y celoso el aprecio por la libertad.

En Burke hay una perfecta coherencia entre los reconocimientos tributados a Polonia y los tributados a los Parlamentos franceses. Por otra parte, la agitación de estos últimos es un fenómeno en absoluto aislado: “En Suecia, los años de 1719 a 1772 son conocidos como la Era de la Libertad, porque en aquellos tiempos la Dieta [nobiliaria] o Riksdag gobernaba sin interferencias por parte del rey. Estos liberales suecos, después de la revolución de 1719, hicieron traducir a su lengua las obras de John Locke”. En Hungría, por su parte, los nobles se remiten sobre todo a Montesquieu[463], mientras que, con un lenguaje más encendido aún, la aristocracia polaca rinde homenaje a la “libertad republicana”[464]. En conclusión: “Las Dietas, los Estados, los Parlamentos y los consejos, todos defendían la libertad con coraje y profesaban muchas ideas genuinamente liberales, pero, al mismo tiempo, insistían claramente en el mantenimiento o en una ampliación de sus privilegios”[465]. En este contexto podemos colocar también la ponderación que Bismarck hace algunos decenios más tarde de los “sentimientos liberales de clase” *(standisch-liberale Stimmung),* aquellos que albergan la clase a la que pertenece[466], interesada en ampliar las

competencias y los poderes delos organismos representativos, con el fin incluso de reforzar el control sobre los siervos.

Una consideración análoga se puede hacer a propósito de la agitación desencadenada por los Parlamentos franceses: “una de las instituciones más características” del Antiguo Régimen es la que guía “la ofensiva” contra el absolutismo monárquico[467]. Y más que al modelo inglés, es a esta primera fase de la revolución francesa —esa admirada por Burke y por el Tocqueville posterior al 1848— a la que se remite la nobleza liberal del imperio habsburgo para condenar las reformas antifeudales de José II, reafirmar el papel de las Dietas y de los organismos intermedios y, por tanto, “recuperar el control sobre sus campesinos” y las “demás libertades políticas” perdidas.[468] Por otra parte, ya Sidney había aclarado que la característica común de las “naciones nórdicas”, que encarnan el principio de la libertad, es la atribución de un papel decisivo a la “Cámara de los Lores, a la Cámara de los Comunes, a las Dietas, a las Asambleas de los Estados, a las Cortes y a los Parlamentos”[469].

El liberalismo aristocrático representado en Francia por los Parlamentos tiene entonces una gran difusión en Europa, y en particular en Europa centro-oriental. En realidad, al contrario de Burke, Montesquieu se expresa negativamente acerca de Polonia, “donde los campesinos son esclavos de la nobleza” (EL, II, 3). El *whig* inglés también está muy consciente de tales relaciones sociales, a las que toma como punto de referencia para evidenciar el enfático amor por la libertad de que dan prueba los propietarios de esclavos tanto en Polonia como del otro lado del Atlántico. Por su parte, Montesquieu ve la libertad en las colonias inglesas de América, pero no en Polonia. ¿Es Burke quien da prueba de mayor rigor lógico? En realidad, conforme a su principio de la “inutilidad de la esclavitud entre nosotros”, Montesquieu no aprueba la situación de Polonia, que no puede hacer valer la justificación o la atenuante del clima cálido y donde el aire de la no libertad carece de la delimitación tanto espacial como racial.

Sin embargo hay que decir que el comportamiento de Burke tiene profundas raíces en la filosofía de la historia de la tradición liberal, que a partir de Montesquieu tiende a identificar los inicios de la historia de la libertad y del gobierno representativo libre en los antiguos germanos. Entre estos, como sabemos por Grozio, está bien presente la institución de la esclavitud y, sin embargo, según el autor de *El espíritu de las leyes,* “de ellos precisamente han sacado los ingleses la idea de su gobierno político” (EL, XI, 6). A partir de tales presupuestos, Madame de Staël celebra la libertad de que gozaba la antigua Francia —a pesar dela fuerte presencia de la esclavitud de la gleba[470]— y,

Constant, "los órganos intermedios" y los "Parlamentos" injustamente debilitados por el despotismo monárquico[471], pero que desempeñan un importante papel en la fase inicial de la revolución.

3. LA REVOLUCIÓN NORTEAMERICANA Y LA CRISIS DEL MODELO INGLÉS

A pesar de las perspectivas iniciales aparentemente favorables, en París el modelo inglés va hacia una rápida derrota. En realidad éste resulta fuertemente empañado ya en el momento en que alcanza su maduración la crisis del Antiguo Régimen en Francia. En los años sesenta del siglo XVIII, mientras que del otro lado del Atlántico se desarrolla la rebelión de las colonias, en Londres John Wilkes ataca "toda la organización de la oligarquía británica" e inicia una crisis de tal gravedad que hace creer al italiano Pietro Verri en la inminencia de una "guerra civil". Perseguido en su patria, Wilkes encuentra refugio durante algún tiempo en París, donde estrecha relaciones con el grupo de los *philosophes*[472].

Pero, en el proceso que pone en crisis el modelo inglés en Francia, el momento de vuelco lo constituye la revolución norteamericana. Ahora la Constitución inglesa deja de ser celebrada, y hasta no faltan las críticas a Montesquieu por haberla transfigurado[473]; la condena cada vez más áspera al Antiguo Régimen encuentra apoyo en los desarrollos políticos y sociales que se están produciendo al otro lado del Atlántico. Aunque Condorcet no niega a Inglaterra los reconocimientos por los méritos alcanzados con la liquidación del absolutismo monárquico, dirige su mirada, en primer lugar, hacia América, con su "magnífico espectáculo de igualdad", ya sin huellas de aquella creencia, difundida —aunque en diversa medida— en ambas orillas de la Mancha, según la cual la naturaleza "dividiría la raza humana en tres o cuatro categorías", condenando a una sola de estas a "trabajar mucho y comer poco"[474]. Ahora ya no se hace referencia a la *Glorious Revolution,* de la que surgió la Inglaterra liberal, sí, pero también aristocrática, sino a la "revolución feliz" *(heureuse révolution)* del otro lado del Atlántico[475], que ha dado vida a una realidad político-social netamente superior: "no hay distinción alguna de categorías" y "no hay nada que confine a una parte de la especie humana en una abyección que la entregue tanto a la estupidez, como a la miseria"[476].

Mucho más drástico resulta Diderot. El nuevo país, que ofrece "a todos los habitantes de Europa un asilo contra el fanatismo y la tiranía", constituye un modelo alternativo respecto al Antiguo Régimen que continúa imperando en el

viejo continente en su conjunto, donde se han elevado “a los cargos más importantes a los ineptos, a los ricos corruptos y a los malvados”. La adhesión a la causa de los colonos sediciosos es, al mismo tiempo, una requisitoria despiadada contra el comportamiento de las tropas inglesas y contra Inglaterra en cuanto tal. Es lo que emerge de la celebración de los

> “valerosos norteamericanos, que han preferido ver ultrajadas a sus mujeres, masacrados a sus hijos, destruidas sus casas, devastados sus campos, incendiadas sus ciudades y que han preferido derramar su sangre y morir, antes de perder una mínima parte de su libertad”[477].

Gracias también al apoyo dado por Francia a los revolucionarios norteamericanos, sus argumentos no pueden dejar de hallar un eco favorable en París, y estos implican una condena sin apelación del país que el Paine del *Common Sense* (traducido en gran parte inmediatamente después de su publicación) cataloga como la “barbarie británica”, la “Real bestia de Gran Bretaña”, cuyo carácter aristocrático resulta evidente ya a partir de la “llamada *Magna Charta*”[478].Ni tampoco hay que perder de vista la presencia en París —en los años decisivos de la crisis revolucionaria— de Jefferson, quien un par de semanas después de la toma de la Bastilla aconseja a Francia mantenerse alejada de los peores aspectos de Inglaterra (el tipo de representación para nada equitativo, mejor dicho, “parcial de manera abominable”, y el poder “absoluto” de que en realidad continúa disponiendo el monarca gracias también a la venalidad de los parlamentarios)[479].

En este clima espiritual en 1787 Brissot y Claviére, dos personalidades destinadas a desempeñar un papel relevante en la revolución francesa, publican un libro dedicado “al Congreso norteamericano y a los amigos de los Estados Unidos en los dos mundos”, y que rebosa de admiración hacia los “americanos libres” y la “América libre”; hacia su “Constitución libre” y “excelente” y hacia sus “nobles costumbres republicanas”[480]. A tal celebración se contrapone, naturalmente, la condena del “despotismo ministerial de Londres”, de la “ferocidad” de sus tropas. En vano ahora la “nación inglesa” trata de poner remedio a las “devastaciones de su cruel demencia” y de reanudar las relaciones con el país nacido durante la lucha contraesa nación inglesa[481]. A esta laceración debe seguir la alianza intelectual y política de aquellos que han luchado juntos contra Inglaterra, es decir, los Estados Unidos y Francia, que “con sus armas ha contribuido a afirmar la independencia de la América libre” y que ahora está llamada a inspirarse en el nuevo gran modelo, encarnado por el país que surgió

de la revolución[482]. Sobre esa base Brissot y Claviére dan vida a la Sociedad Galo-Americana.

Cuando, dos años después, comienza el debate que desemboca más tarde en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, no pocas intervenciones se remiten al ejemplo norteamericano y a esa suerte de proclamación sintética de los derechos del hombre contenida en la Declaración de independencia. En el intento por obstaculizar el proceso de radicalización de la revolución, Malouet, que más tarde se convierte en el portavoz de los intereses de los propietarios de esclavos en las colonias, llama nuevamente la atención sobre las diferencias radicales que subsisten entre los Estados Unidos y Francia. En el primer caso tenemos ya una sociedad "totalmente compuesta por propietarios ya habituados a la igualdad". En el segundo vemos agitarse a "una inmensa multitud de hombres sin propiedad", en lucha cotidiana por la supervivencia y "colocados por la suerte en una condición de dependencia": un abismo separa "las clases felices y las clases infelices de la sociedad"; aquí la apelación a la "democracia", a los derechos del hombre puede tener consecuencias devastadoras para el orden social[483]. Despojado de sus cautelas y reticencias ideológicas, el sentido del discurso es claro. En América, gracias a la expansión hacia los territorios ocupados por los pieles rojas y a su expropiación, es posible ampliar notablemente el círculo de los propietarios de origen europeo; por otra parte, las "clases infelices" no están en condiciones de hacer daño: por lo general se trata de negros reducidos a la esclavitud o bien relegados a una casta subalterna y sometida a férreo control social. La bandera de la democracia y de los derechos del hombre —enarbolada exclusivamente en el ámbito de la comunidad blanca y de la raza superior— no tiene nada de subversivo; pero en Francia...

El razonamiento de Malouet es rigurosamente lógico. Sin embargo, ya no es posible volver a la situación que existía antes de la revolución americana. Tras la formación de organismos representativos netamente más democráticos a escala federal y estatal en los Estados Unidos, muy poca credibilidad puede tener el Parlamento inglés, elegido cada siete años[484] y monopolizado por la aristocracia terrateniente, sobre la base de una ley de 1716, que permaneció en vigor durante casi dos siglos (hasta 1911). Corroído, además, por una corrupción que se hizo proverbial en Europa y del otro lado del Atlántico, que aparece en Francia como una reedición de la venalidad de los cargos, elemento esencial del Antiguo Régimen del que es necesario desembarazarse.

Ya en el curso de su polémica con Londres, los revolucionarios

norteamericanos habían comparado a los ciudadanos privados del derecho de representación con los esclavos. Pero he aquí que ahora este argumento lo esgrimen en Francia aquellos que se oponen a la discriminación censal del sufragio; esta —se expresa con vehemencia Robespierre, criticando a aquellos que se inspiran en el "ejemplo de Inglaterra"— reduce a los excluidos a una condición similar a la del esclavo: "la libertad consiste en obedecer las leyes que nos han sido dadas y la servidumbre, en obligar a someterse a una voluntad ajena"[485]. De manera análoga argumenta Babeuf algunos años después: "ciudadanos cuya voluntad no actúe, son hombres esclavos"[486]. Se trata de declaraciones que habrían podido resonar en boca de un revolucionario norteamericano; sólo que ahora, pronunciadas a favor no ya de una élite restringida de gentilhombres y propietarios, sino de la masa de desheredados, asumen un valor político y social bien distinto.

4. LA TRANSFIGURACIÓN EN TONO UNIVERSALISTA DE LA "DEMOCRACIA NORTEAMERICANA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES"

Al llamar la atención sobre el problema de la esclavitud, la polémica que se desarrolla en ambas riberas del Atlántico, más que a los colonos sediciosos, desacredita en primer lugar a la Inglaterra protagonista de la trata negrera: "lo que mancha el carácter de esta nación —observa Diderot en 1774— es el hecho de que sus negros son los más infelices entre los negros"; sí, "el inglés, enemigo de la tiranía en su patria, es el déspota más feroz, una vez que sale de ella"[487]. La *Historia de las dos indias* confirma: "Los ingleses, este pueblo tan celoso de su libertad, se burlan de los demás hombres" y no titubean en recurrir a los métodos más bestiales y a los tormentos más refinados para sofocar cualquier señal de revuelta y cualquier aspiración de sus esclavos a la libertad; "el comercio y la esclavitud de los negros han conducido, necesariamente a los usurpadores a este exceso de barbarie"[488].

Más tarde, cuando se alía con las potencias del Antiguo Régimen para combatir a la Francia revolucionaria y se niega a seguir el ejemplo de esta última en la abolición de la esclavitud (decretada por la Convención jacobina en febrero de 1794, paralelamente a la revolución de los esclavos negros guiada por ToussaintLouverture), Inglaterra se desacredita ampliamente en Europa. No es sólo Robespierre quien declara que la isla del otro lado de la Mancha podía parecer un modelo de libertad sólo en el momento en que Francia gemía bajo el

despotismo monárquico. Esa es también la opinión de Kant: “Inglaterra, que en una época podía contar con la simpatía de los mejores hombres del mundo [...] ahora ha decaído por completo en esa simpatía”[489].

Mientras estimula la crisis del modelo inglés, la revolución norteamericana suscita representaciones y esperanzas, destinadas a revelarse del todo irrealistas. Surte efecto la ilusión por la cual, en la república surgida de una gran lucha por la libertad, la institución de la esclavitud está destinada a desaparecer rápidamente. En estos términos se expresan de manera explícita los fundadores de la Sociedad Galo-Americana: “El más bello gesto de que se honra el espíritu público en los Estados Unidos”, es “la emancipación de los negros”; gracias también a la agitación abolicionista de los cuáqueros, será pronto universal en toda esta parte del mundo”, de manera que sólo los europeos vinculados aún a la trata de esclavos y a la opresión de los negros, tendrán que sonrojarse de “su barbarie”[490].

De manera análoga se expresa Condorcet: los colonos sediciosos son los “amigos de la libertad universal”[491]; por lo tanto, se puede partir del presupuesto de que la mancha de la esclavitud será rápidamente lavada:

> “La esclavitud es considerada universalmente en los trece Estados como un crimen de lesa humanidad [...]. Ahora, es difícil que con esta opinión el interés particular de los propietarios de esclavos pueda prevalecer durante mucho tiempo en un país en el que la prensa es libre y donde todas las medidas de la autoridad pública, todas las deliberaciones del cuerpo legislativo [...] son necesariamente actos públicos”[492].

Es una ilusión que se puede explicar bien: hay confusión entre abolición de la trata (efectivamente prevista por la Constitución de los Estados Unidos, que aprueba su fin para 1806) y abolición de la esclavitud (que continúa floreciendo); y da la sensación de que el proceso puesto en marcha en el Norte terminará en breve tiempo por abarcar a toda la Unión en su conjunto. Más en general, la apasionada denuncia del despotismo y de la esclavitud política por parte de los colonos sediciosos suena como una declaración de guerra contra toda forma de servidumbre y, por tanto, como el inicio de la emancipación de los negros.

El proceso de transfiguración de los acontecimientos que se producen al otrolado del Atlántico se convierte en ocasiones en un total malentendido. Cuando saluda con entusiasmo a los colonos sediciosos, Raynal anuncia un premio para el que responda a la pregunta de si “el descubrimiento de América

ha sido útil o nocivo para el género humano”. Las cuatro respuestas enviadas concuerdan todas en denunciar el acontecimiento como precursor de intolerancia y de esclavitud y en señalar en la revolución norteamericana el remedio para esos males[493]. ¡La rebelión desencadenada también en nombre del derecho a la libre expansión hacia las tierras habitadas por los salvajes es entendida, de este modo, en sentido directamente opuesto!

5. LOS COLONOS DE SANTO DOMINGO, EL MODELO NORTEAMERICANO Y EL SEGUNDO INICIO LIBERAL DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Inicialmente en Francia no se comprende que la independencia conquistada por los colonos blancos refuerza su control sobre los pieles rojas y sobre los negros; y no se dan cuenta de que una dialéctica análoga tiende a desarrollarse también en las colonias francesas. En la edición de 1781 de la *Historia de las dos Indias,* por un lado, Diderot evoca la figura de un “Espartaco negro”, llamado a sublevarse contra los propietarios de esclavos; por el otro, remitiéndose al ejemplo de la revolución norteamericana, se pronuncia por la concesión del autogobierno también a Santo Domingo, lo que precisamente habría significado el triunfo de los propietarios de esclavos. El filósofo no advierte la contradicción, así como no la advierte Brissot, quien asume una posición similar[494].

Con el estallido de la revolución francesa, el autogobierno se convierte en la consigna de los colonos interesados en perpetuar la institución de la esclavitud y en poner a buen recaudo sus propiedades de las interferencias, del arbitrio y del despotismo reprochados al gobierno central. Entre los primeros que se hacen portavoces de estas ideas y de estos intereses está Malouet, quien ya en 1788 se empeña en una dura polémica contra los abolicionistas. En realidad, la institución de la esclavitud no se le puede proponer a “una nación libre y enérgica” como Francia. Si se tolerara en el territorio metropolitano se correría el riesgo de borrar la línea que delimita libertad y esclavitud y de provocar una “sumisión general”. Malouet es un liberal, admira a Inglaterra, donde se refugiará tras el fracaso de los proyectos de instauración en Francia, precisamente, de una monarquía según el modelo inglés; se remite al “sabio Locke” y a sus *Tratados sobre el gobierno* para sostener que la esclavitud sobre los “pueblos bárbaros (...) no ofende el derecho natural”[495]. Portanto, Malouet se cuida mucho de poner en discusión la delimitación espacial y racial de la esclavitud, como sucede, por el contrario, en el contemporáneo y coterráneo

Melón (contra quien establece su polémica Montesquieu): la esclavitud no es imaginable en la metrópoli y, en el ámbito de las colonias, tampoco lo es para la raza blanca.

Pero, en lo que respecta a los negros, el discurso es bien distinto: transportados a América, son providencialmente salvados del "despotismo más absurdo" que azota a África. Es cierto que continúan sufriendo la esclavitud, aunque decididamente más moderada que la que está en auge en sus países de origen. Pero, mucho más que el esclavo americano, que tiene la subsistencia asegurada y está protegido por una serie de normas, es el "obrero" *(journalier)* europeo el que está "sometido a la *voluntad absoluta*",al poder de vida y de muerte de su patrono quien, negándole o arrebatándole el trabajo, puede tranquilamente condenarlo a muerte. Se arma un escándalo por los castigos infligidos a los esclavos, ¿pero qué sucede en Europa? Un campesino que roba es ahorcado, un cazador furtivo es condenado "a trabajos forzados", es decir, a una esclavitud mucho más despiadada que la que está en vigor del otro lado del Atlántico[496]. Nos enfrentamos así a los argumentos que, más tarde, conocerán una sistematización teórica más elaborada, en particular en Calhoun.

Una vez estalla la revolución francesa, los intereses y las razones de los colonos son sostenidos por el Club Massiac, fundado en París en agosto de 1789 y del que Malouet es un miembro eminente. También Antoine Barnave se alinea en defensa del derecho de los colonos al autogobierno y al disfrute tranquilo de sus propiedades (plantaciones y esclavos). Estamos en presencia de un importante autor, que expresa sus convicciones liberales no sólo en el plano político inmediato, sino también en el de la filosofía de la historia. También en él se manifiesta la dialéctica que ya conocemos: la condena vibrante a la "esclavitud" política[497] no le impide defender con fuerza y habilidad la causa de los colonos esclavistas. El "espíritu de libertad" —observa— crece y se refuerza en la medida en que se desarrolla la "industria", la "riqueza" y, sobre todo, la "riqueza mobiliaria": he aquí por qué, antes de aparecer en Inglaterra, con su espléndida "Constitución", lo hace en Holanda, "el país donde la riqueza mobiliaria está más acumulada"[498]. De esta propiedad "mobiliaria" forman parte integrante los esclavos, que ya en el Código negro de Luis XIV son catalogados, precisamente, entre los bienes "muebles"[499].

El Club Massiac y Barnave son considerados en general, "anglómanos", y realmente lo son, en el sentido de que se oponen al proceso de radicalización de larevolución francesa y admiran y envidian el país situado al otro lado de la Mancha por el ordenado gobierno de la ley y la rigurosa discriminación censal,

que consagra el dominio tranquilo y exclusivo de las clases propietarias. Sin embargo, por otra parte, ellos se ven llevados a remitirse sobre todo al modelo americano, con *su pathos* de inviolable autonomía de los organismos representativos y de los Estados respecto al poder central y con la garantía que se deriva de ella de la inviolabilidad de la institución de la esclavitud. En sus relaciones con el gobierno central, las colonias se comportan como los Estados del Sur. En marzo de 1790 los colonos consiguen una victoria temporal:

> "La Asamblea nacional declara que ella no ha tenido la menor intención de modificar ningún sector de su comercio con las colonias; la asamblea pone a los colonos y a sus propiedades bajo ía salvaguarda especial de la nación, declara criminal contra la nación a cualquiera que trame incitar a la sublevación contra aquellos".

Este éxito se reitera casi un año después:

> "La Asamblea nacional sanciona como norma constitucional que ninguna ley concerniente al estado de las personas no libres en las colonias podrá ser dictada, sino tras la petición formal y espontánea de las Asambleas coloniales"[500].

Aunque todo el discurso versa sobre el problema de la esclavitud, el término en cuestión no aparece: los artículos de la Constitución norteamericana son imitados tanto en su mérito como en su forma. Es el segundo inicio liberal de la revolución francesa. Así como en la metrópoli los Parlamentos expresan el deseo de autogobierno de la nobleza liberal, del mismo modo, en las colonias, las Asambleas coloniales hacen público el deseo de autogobierno de los propietarios de esclavos.

Y sin embargo, este segundo inicio liberal resulta más precario aún que el primero. Tras la derrota sufrida en el curso de la guerra de los Siete años, Francia había perdido, en 1763, casi todo su imperio colonial. Esto había conferido a la crítica del colonialismo y de la institución de la esclavitud una difusión y un radicalismo amordazados, por el contrario, en el mundo inglés y norteamericano, por densos intereses materiales y por un espíritu nacional y chovinista comprensiblemente reforzado por la victoria. Se comprende entonces la escisión que sobreviene de inmediato en el partido liberal francés. En su aspiración a una monarquía constitucional con el derecho reservado al rey de hacer la guerra y la paz, también Mirabeau dirige su mirada a Inglaterra, de manera análoga a como lo hacen Malouet y Barnave; pero, contrariamente a estos últimos, termina por

rechazar el modelo americano cuando se trata de reglamentar las relaciones entre poder central, por un lado, y colonias y colonos, por el otro. En la Asamblea constituyente éstos exigen estar representados en proporción no sólo a su número, sino también al número de sus esclavos, según un criterio idéntico o similar al adoptado por la Constitución norteamericana. Y he aquí la sarcástica réplica de Mirabeau:

> "Si los colonos quieren que los negros y la gente de color sean hombres, entonces que emancipen a los primeros, que todos sean electores, que todos puedan ser elegidos. En caso contrario, nosotros les rogamos que observen que, al establecer la proporción del número de diputados en relación con la población de Francia, nosotros no hemos tomado en consideración la cantidad de nuestros caballos y de nuestros mulos. La pretensión de las colonias de tener veinte representantes es absolutamente ridícula"[501].

Es una polémica que, por encima de los colonos franceses, ataca también a los Estados Unidos, como lo confirma la ulterior toma de posición de Mirabeau:

> "Yo no degradaré ni a esta asamblea ni a mí mismo tratando de demostrar que los negros tienen derecho a la libertad. Vosotros habéis decidido esa cuestión cuando habéis declarado que todos los hombres nacen y se mantienen iguales y libres; y no será a este lado del Atlántico donde los sofistas corruptos osan sostener que los negros no son hombres"[502].

La condena de las ideologías esclavistas toma como punto de referencia tanto a los colonos franceses como a los colonos ingleses ya constituidos como un Estado independiente: la polémica contra unos no puede no atacar a los otros; el equívoco inicial, que había conducido a los abolicionistas franceses a atribuir a los protagonistas de la revolución norteamericana una carga universalista del todo imaginaria, se disuelve. Más aún cuando son los propios ideólogos de la esclavitud quienes llaman la atención acerca de la vitalidad de esta institución en los Estados Unidos. Brissot había creído que el ejemplo de los cuáqueros en Pennsylvania se convertiría en modelo; retomando de alguna manera una observación presente ya en Smith, en 1788 Malouet había hecho notar que la abolición de la esclavitud decidida por ellos concernía a un número muy reducido de personas y en realidad no se extendía a los Estados del Sur, allí donde la presencia de los esclavos y de los negros era mucho más consistente[503]. Ferozmente sarcástico manifiesta Baudry des Loziéres en 1802: justo allí donde "Brissot hace residir la perfección" la esclavitud no sólo florece sin ser

molestada, sino que se manifiesta en formas particularmente rígidas; “Los norteamericanos, estos amantes de la libertad, estos celosos republicanos, que en sus libros celebran tanto su independencia, adquieren y venden esclavos”. Por lo demás, “este país de libertad es muy avaro en conceder la libertad” y, por otra parte, “los propios liberados” son tratados “conextrema dureza”[504].

6. CRISIS DE LOS MODELOS INGLÉS Y NORTEAMERICANO Y FORMACIÓN DEL RADICALISMO FRANCÉS

En realidad, en el campo abolicionista no faltan personalidades que continúen ilusionándose con el posible retorno del modelo norteamericano a su antiguo esplendor: bastaría que fuera borrada una institución de la que no se logra comprender su tenaz supervivencia en un país tan fuertemente apegado a la causa de la libertad. Cuando, en 1824, La Fayette visita los Estado Unidos — donde casi cincuenta años atrás había combatido en la guerra de independencia — prueba a aludir cautelosamente, en Ohio, a las “desventajas de la esclavitud”; sin embargo, su discurso no obtiene apoyo, más bien sus buenas intenciones reciben un objetivo acompañamiento irónico, dado que en varias ciudades del Sur avisos públicos advierten a las “personas de color” (no sólo a los esclavos, sino también a los libres) que se mantengan alejadas de las ceremonias en honor del ilustre visitante[505].

También en Grégoire se manifiestan restos de ilusiones. Éste, dando prueba de ingenuidad política, en el intento por convencer a Jefferson de que abandone sus prejuicios raciales, y para demostrar que los negros también poseen la capacidad de elevarse a niveles de excelencia, ¡se remite a la figura de Toussaint Louverture![506] El abate francés ignora el empeño desplegado por su interlocutor, utilizando su autoridad de presidente de los Estados Unidos, para reducir al hambre y obligar a la capitulación a la república nacida paralelamente a la revolución de los esclavosnegros y dirigida por Toussaint Louverture *(infra,* cap. V, § 8); así como ignora que este último, en 1801, se lamenta en su correspondencia del hecho de que ciudadanos de Santo Domingo sean secuestrados por corsarios americanos y vendidos como esclavos[507]. En 1801 dirige los Estados Unidos precisamente Jefferson, quien, algunos años más tarde, en carta a un amigo, se expresa en términos irónicos sobre el abate abolicionista francés[508].

A medida que la prevista y deseada emancipación de los esclavos negros se hace cada vez más problemática y cada vez más remota, crece una desilusión

cada vez más intensa —como lo demuestra en particular la evolución de Condorcet. Todavía en vísperas de la revolución francesa, cuando en la otra orilla del Atlántico ya está en vigor la Constitución que consagra la esclavitud, él continúa trazando un cuadro muy optimista: los distintos Estados de la nueva república y el "senado común que los representa" están de acuerdo en desear la abolición de la esclavitud; sí, es un "acto de justicia" impuesto por la "humanidad", pero también por el "honor". En esta última observación ya está implícita una severa puesta en guardia: "¿Cómo atreverse, sin sonrojar, a reivindicar estas declaraciones de los derechos, estos baluartes inviolables de la libertad, de la seguridad de los ciudadanos, si todos los días se nos permite violar los artículos más sagrados?"[509]

Algunos años más tarde, el distanciamiento pasa, de ser implícito, a ser explícito, aunque este continúa siendo expresado en términos cautos: respecto a la revolución francesa, la americana se presenta "más tranquila", pero también "más lenta" y "más incompleta". Sí, tarde o temprano, también la segunda terminará por hacer valer en su universalidad el principio de la libertad y de la igualdad: pero, entre tanto, continúan imperando los "delitos con los que la avidez enloda las riberas de América, de África o de Asia", "el desprecio sanguinario por los hombres de otro color", la trata de los negros entre las dos orillas del Atlántico, la tragedia de África y el vergonzoso bandidaje que la corrompe y la ha despoblado desde hace dos siglos"; por el contrario, es mérito de las más avanzada cultura francesa el tratar de "amigos [...] a aquellos mismos negros que sus estúpidos tiranos desdeñaban considerar entre los hombres"[510].

Hemos visto a Condorcet denunciar la "corrupción general" de Holanda e Inglaterra en cuanto sociedades esclavistas. Esta denuncia tiende cada vez más a incluir también al país surgido de la tercera revolución liberal. El Terror se cierne ya sobre el propio Condorcet, y, sin embargo, éste sigue considerando la Francia revolucionaria el país llamado a acabar con

> "aquella política astuta y falsa que, olvidando que todos los hombres tienen iguales derechos en virtud de su propia naturaleza, quería, por un lado medir la extensión de los derechos que había que conceder sobre la base de la magnitud del territorio, del clima, del carácter nacional, de la riqueza del pueblo, del grado de perfección del comercio y de la industria; por otro lado, quería subdividir de manera desigual esos mismos derechos entre distintas clases de hombres, conforme al nacimiento, a la riqueza, a la profesión, y crear así intereses contrarios y poderes opuestos, para después establecer entre ellos un equilibrio que ha sido considerado necesario sólo por estas

instituciones y que ni siquiera corrige sus peligrosas influencias”[511].

Los Estados Unidos ya no constituyen una real antítesis respecto al Antiguo Régimen, que es, según interpreta Condorcet, ese complejo sistema de discriminación y privilegios que laceran la unidad del género humano. Es necesario superar de una vez y para siempre un ordenamiento político en el que se entrecruza la jerarquización de los pueblos sobre la base del clima, de la ubicación geográfica o del distinto desarrollo económico con la jerarquización —dentro de cada pueblo en particular— sobre la base del nacimiento o del orden de pertenencia. Si el primer tipo de discriminación halla su expresión concentrada del otro lado del Atlántico, el segundo realmente no ha desaparecido en Inglaterra: la referencia crítica o desdeñosa al argumento del “clima” (bien presente en Montesquieu y con la que a menudo se justificaba la esclavitud de los pueblos coloniales) y el argumento del “equilibrio” de los poderes (con frecuencia invocado en Inglaterra como justificación de los privilegios de la Cámara de los lores y de la aristocracia terrateniente) demuestra que Condorcet se ha hecho muy crítico tanto con respecto al modelo norteamericano como al inglés, y ha roto, en resumidas cuentas, con las dos fracciones del partido liberal.

Para comprender de manera adecuada la visión madurada por Condorcet, conviene tener en cuenta una peculiaridad de la revolución francesa. En el curso de su desarrollo, a la sublevación popular contra el Antiguo Régimen en la metrópoli le sigue de inmediato el enfrentamiento entre libres y esclavos, y blancos y negros en las colonias; los dos conflictos resultan tan estrechamente vinculados porque los sectores de la burguesía y la nobleza liberal, empeñados en París contra el proceso de radicalización que allí tenía lugar, en ocasiones están al mismo tiempo interesados, por ser propietarios de esclavos en las colonias, en impedir la emancipación de estos. Quienes se les enfrentan, asocian entonces privilegio nobiliario y privilegio racial, para tildarlos a ambos de ser sendas manifestaciones distintas de la arrogancia aristocrática. En 1791 el jacobino Sonthonax señala al liberal y portavoz de los colonos esclavistas Barnave como “protector de la aristocracia de la epidermis”[512]. Pocos años antes del estallido de la revolución de julio, siendo ya un crítico feroz del jacobinismo, el abate Grégoire pronuncia una firme condena —desde el propio título de su librito— contra la “nobleza de la piel”. La analogía resulta ahoradesarrollada en todas sus facetas. La prohibición de los matrimonios interraciales en los Estados Unidos es comparada con la obligación social que —en el ámbito del Antiguo Régimen— impone la aristocracia de no contaminarse con elementos ajenos a ella, con la *roture:*en uno y otro caso actúa la insana preocupación de custodiar

“la pureza de la sangre”[513]. Queda claro que “la nobleza de la piel sufrirá la misma suerte que la nobleza de los pergaminos”[514]. En fin: el poder absoluto de que dispone el propietario de esclavos no es en realidad más tolerable que el ejercido por el monarca y, por lo tanto, los “colonos” son “similares a rodos los déspotas”[515].

En esta comparación resulta transparente el juicio negativo sobre los Estados Unidos: “La civilización está sólo en sus inicios: cinco millones de africanos transportados a América todavía están encadenados allí”[516]. Y si en el Nuevo Mundo hay un ejemplo reconfortante, no está constituido por los “colonos” y por el país fundado por ellos en Norteamérica:

> “La república de Haití, tan sólo por el hecho de existir, podrá tener una gran influencia en el destino de los africanos del nuevo mundo [...]. Una república negra en medio del Atlántico es un faro elevado, hacia el que dirigen la mirada los opresores sonrojándose y los oprimidos suspirando. Al verlo la esperanza sonríe a cinco millones de esclavos esparcidos por las Antillas y por el continente americano”[517].

La crisis del modelo americano se hace tanto más explícita y tanto más áspera cuanto más se remiten a él aquellos que quisieran perpetuar la esclavitud en las colonias. Contra los proyectos o las veleidades abolicionistas de París, los colonos evocan el espectro de una reedición de la revolución norteamericana: también ellos están listos para la secesión si no logran obtener el autogobierno, de manera que puedan disponer libremente de sus esclavos, sin que un poder “despótico”interfiera desde fuera y desde arriba sobre su legítima propiedad. Aún después de la revolución de julio, los colonos franceses declaran estar listos para “entregarse a la Unión americana si la metrópoli no les deja sus esclavos”[518]. El que hace esta observación, en 1842, es Víctor Schoelcher quien, seis años después, desempeñará un papel de fundamental importancia en la abolición definitiva de la esclavitud en las colonias francesas, que había sido reimplantada por Napoleón en 1802. Y se comprende entonces la aspereza de la polémica contra la república situada del otro lado del Atlántico: sí, “los prejuicios de la piel” resultan particularmente “inveterados entre los americanos”, éstos pueden ser considerados “los amos más feroces de la tierra”[519], los protagonistas de uno de los espectáculos más estremecedores que el mundo haya ofrecido nunca”. No sólo los negros son castigados con violencia salvaje, sino también los abolicionistas blancos; el linchamiento amenaza a

cualquiera que se atreva a poner en discusión la “propiedad inicua” y a “reivindicar la libertad para todos los miembros del género humano”. En conclusión:“No existe crueldad de las épocas más bárbaras de la que los estados esclavistas de Norteamérica no hayan sido responsables”. He aquí, entonces, el augurio de una revolución desde abajo: “espero que estos drásticos ahorcadores sean todos ahorcados un día por los esclavos sublevados”[520]. No por casualidad Schoelcher, al condenar los crímenes cometidos por “nosotros, los bárbaros de Occidente”[521], expresa su admiración por “la colosal revolución de Santo Domingo”[522] y por la figura de Toussaint Louverture, a quien dedica una objetiva biografía.

Es palmario el abismo que separa la nueva corriente política que se va formando en Francia de las dos fracciones del partido liberal, Brissot, quien ha desempeñado un importante papel en la fundación de la Sociedad Galo-Americana, no vacila en justificar, al igual que Schoelcher, la revuelta armada y el derecho de los esclavos negros a la revolución[523]. Llegados a este punto la Sociedad Galo-Americana está muerta y sepultada. Entre la revolución de julio y la revolución de 1848, en abierta polémica con el radicalismo francés, Tocqueville puede presentar de nuevo a los Estados Unidos como un modelo o una fuente de inspiración sólo a condición de eliminar la analogía entre aristocracia nobiliaria y aristocracia racial, entre despotismo monárquico y despotismo esclavista, la analogía a partir de la cual la república norteamericana se configura no como un modelo de libertad y de democracia, sino como una variante, y ni siquiera la mejor, del Antiguo Régimen.

7. EL INICIO LIBERAL DE LA REVOLUCIÓN EN AMÉRICA LATINA Y SU RESULTADO RADICAL

Tanto en la metrópoli como en las colonias la revolución francesa experimenta una transformación en sentido radical. Para aclarar posteriormente tal proceso, podemos partir de las definiciones que un exponente suyo ofrece de la “verdadera libertad” que él aprecia, en el curso de la lucha contra el absolutismo Estuardo, en los inicios del movimiento liberal inglés: “En virtud de cierta ley nosotros sabernos que nuestras esposas, nuestros hijos, nuestros siervos, nuestros bienes nos pertenecen *[are ourown],* que nosotros edificamos, aramos, sembramos y recogemospara nosotros mismos”[524]. Pero ha sucedido que “nuestros siervos” no han sufrido pasivamente que se les considere a “nuestros bienes” y, en contraposición a la “verdadera libertad” que aprecia el ya citado

exponente del proto-liberalismo inglés, han reivindicado una libertad del todo distinta, que exigía la intervención delpoder político, a fin de liquidar la servidumbre en sus diversas formas y promover de alguna manera la emancipación de las clases subalternas. Esto es lo que ocurre en Francia, gracias también al contexto históricamente favorable ya analizado. En la metrópoli, al primer inicio liberal de la revolución le sigue inmediatamente la revuelta de los siervos en los campos (que trajo el fin del sistema feudal, sellado la noche del 4 de agosto de 1789) y, a continuación, la agitación de las masas populares urbanas. El segundo inicio liberal, que debería consagrar el autogobierno de los dueños de esclavos, termina por estimular la revolución de los propios esclavos. Estos consiguen la emancipación y, más tarde, logran bloquear la terrible maquinaria de guerra de la Francia napoleónica.

Una dialéctica análoga se manifiesta en América Latina. Inicialmente, el movimiento independentista y la revolución se configuran como una reacción a las reformas de la Corona española, que "derriban la vieja política de segregación de los indios y los estimulan a integrarse proponiéndoles que hablen español y se vistan a la europea". Tales medidas de integración no tardan en suscitar la hostilidad de la élite criolla. Esta se proclama y en realidad es liberal, lee a Locke, a Montesquieu, a Adam Smith, en ocasiones trata de establecer relaciones con Jefferson, protesta contra las interferencias del gobierno central y contra los obstáculos interpuestos por éste al desarrollo de la industria local y aspira a seguir el ejemplo de la revolución norteamericana[525]. Así como para los colonos ingleses en el Norte, para los criollos latinoamericanos en el Sur el esclavo tampoco tiene relación con la esfera pública, en cuanto propiedad privada de los dueños de plantaciones; en los distintos manifiestos que señalan el inicio de la guerra de independencia contra España, no hay toma de posición alguna a favor de la abolición de la esclavitud[526].

Por otra parte, al igual que los colonos ingleses habían rechazado con indignación el intento de Londres por bloquear su expansión más allá de los Allegheny y habían proclamado orgullosamente que no deseaban ser tratados como si fueran negros, de manera análoga, los criollos latinoamericanos reivindican su igualdad respecto a la clase dirigente de la península y su superioridad respecto a los indios y, obviamente, a los esclavos traídos de África. Por eso le recuerdan a Madrid que ellos son los descendientes de los conquistadores y, en última instancia, los artífices de la grandeza del imperio español. Esto nos lleva a pensar en Franklin, quien en el curso de la polémica contra el gobierno de Londres, había subrayado los méritos adquiridos por los colonos norteamericanos, "poniendo en juego su propia vida y su propia fortuna,

ocupando y colonizando nuevos territorios, extendiendo el dominio y aumentando el comercio de la madre patria", acrecentando la gloria, "la grandeza y la estabilidad del Imperio británico"[527].

Pero las dos vías no tardan en divergir de manera clara. El hecho es que, en la América española, junto a la revolución criolla y en contraste con ella, se desarrolla una revolución india. Más bien esta última se deja sentir varios decenios antes, como lo demuestra la serie de sublevaciones que culminaron en 1780-81, con la revuelta de Túpac Amaru, quien trata de ganar a los negros para su causa, liberándolos también a ellos de las garras de la esclavitud. Los criollos, por el contrario, se rebelan al principio con palabras de orden liberal: reivindican el autogobierno; al criticar las interferencias del poder central, aspiran también, como ya lo habían hecho los colonos norteamericanos, a reforzar el control ejercido sobre las poblaciones nativas y sobre los negros. Es precisamente este proyecto político lo que constituye el blanco principal de la lucha de los indios[528] latinoamericanos. Su revolución hace pensar, si acaso, en la que más tarde estalla en Santo Domingo y que desemboca en la formación de un nuevo país: Haití.

No cabe duda: es precisamente Santo Domingo-Haití el que imprime un vuelco decisivo al movimiento de independencia criollo. Con el fin de derrotar la encarnizada resistencia de las tropas españolas, Simón Bolívar trata de obtener el apoyo de los ex esclavos rebeldes del Estado caribeño, a donde se traslada personalmente. En ese momento el presidente es Alexandre Pétion, quien recibe de inmediato al revolucionario latinoamericano: le promete la ayuda solicitada a condición de que libere a los esclavos en las regiones que vaya liberando del dominio español. Superando los límites de clase y de casta del grupo social a que pertenece y dando pruebas de coraje intelectual y político, Bolívar acepta: desde la isla parten siete naves, 6.000 hombres con armas y municiones, una máquina de imprenta, numerosos consejeros[529]. Es el inicio de la abolición de la esclavitud en buena parte de América Latina.

Bolívar se inicia como liberal, remitiéndose a Montesquieu[530], subrayando la necesidad de "una Constitución liberal"[531] y de "acciones eminentemente liberales", que deben sancionar "los derechos del hombre, la libertad de actuar, de pensar, de hablar y de escribir"[532], además de la "la división y el equilibrio de los poderes, la libertad civil, de conciencia, de prensa", en suma, "todo lo que hay de sublime en la política": pondera la "Constitución británica" y, sobre todo, la norteamericana, la "más perfecta de las Constituciones"[533] Sin embargo, cuando reivindica no sólo la libertad, sino la "libertad absoluta de los esclavos",

de hecho Bolívar se distancia de los Estados Unidos donde, incluso en el Norte, los negros están recluidos en una casta que no es la de los hombres realmente libres. Y este distanciamiento de la república norteamericana es confirmado por una ulterior observación, según la cual “es imposible ser libres y esclavos al mismo tiempo”. Pero sobre todo, resulta significativo otro elemento: la revolución de los esclavos desde abajo —que en los Estados Unidos constituía una pesadilla generalizada— pasa a ser ahora objeto de alabanza explícita. Bolívar no sólo se remite a la “historia de los ilotas, de Espartaco y de Haití”[534], sino que al hacerlo, define la identidad venezolana y latinoamericana de una manera, sobre la que vale la pena reflexionar:

> “Tengamos presente que nuestro pueblo no es ni europeo ni norteamericano; más bien es una expresión de Europa, es una mezcla de África y de América, porque la propia España deja de ser europea por su sangre africana, sus instituciones y su carácter. Es imposible determinar exactamente a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte de los indígenas ha sido aniquilada, los europeos se han mezclado con los americanos y los africanos, y éstos con los indios y los europeos. Nacidos todos del seno de una misma Madre, nuestros padres, distintos por su origen y por su sangre, son extraños los unos a los otros y todos difieren visiblemente por el color de la piel. Tal diversidad comporta una consecuencia de máxima importancia.
>
> Los ciudadanos de Venezuela gozan todos, gracias a la Constitución, intérprete de la Naturaleza, de una perfecta igualdad política”[535].

Los países que se constituyen a partir de la lucha de independencia contra el gobierno de Madrid, adquieren así una identidad política, social y étnica caracterizada por la contaminación negra e india y, por tanto, bien distinta de la identidad estadounidense. Si bien los colonos norteamericanos se identifican con el pueblo elegido que cruza el Atlántico en pos de la conquista de la tierra prometida que hay que arrebatar a sus habitantes ilegales y limpiar de su presencia *(infra,* cap. VII, §5), los revolucionarios latinoamericanos, también en el curso de la polémica contra España, tienden a denunciar las prácticas genocidas de los conquistadores[536] españoles en particular y de los europeos en general. Por otra parte, también en este punto habían señalado el camino los esclavos negros de Santo Domingo, que tras haber roto con la Francia napoleónica y haber develado los intentos de reconquista y de reintroducción de la esclavitud de esta, había asumido el nombre de Haití. En Bolívar la *miscegenation* —la contaminación que es denunciada en los Estados Unidos y,

en ocasiones con particular fervor, por los propios ambientes abolicionistas— se convierte en un proyecto político que rechaza toda discriminación racial, y un elemento esencial de una identidad nueva y orgullosa de sí misma. Pero, precisamente a causa de su carácter radical, este proyecto tendrá queafrontar dificultades casi insuperables. Gracias a la homogeneidad político-social (reforzada por la disponibilidad de tierra y por la expansión hacia el Oeste) de su clase dominante y gracias también a la reclusión de buena parte de las "clases peligrosas" en el ámbito de la esclavitud, la república norteamericana logra conquistar rápidamente un sistema estable: se configura como una "democracia para el pueblo de los señores" y como un Estado racial, fundados sin embargo en el gobierno de la ley en el ámbito de la comunidad blanca y del pueblo elegido. Bien distinta es la situación en América Latina: entre inicios liberales y resultados radicales, la revolución ha abierto un frente atravesado por profundas contradicciones sociales y étnicas. Se enfrentan también dos ideas de libertad contrapuestas: una hace pensar en el gentilhombre inglés decidido a disponer libremente de sus siervos; la otra remite, en última instancia, a la lucha que en Santo Domingo-Haití había puesto fin a la esclavitud de los negros.

8. ESTADOS UNIDOS Y SANTO DOMINGO-HAITÍ: DOS POLOS ANTAGÓNICOS

Alrededor de 1830 el continente americano muestra un cuadro muy significativo. Mientras que la esclavitud ha desaparecido en una parte considerable de América Latina, continúa estando en vigor en las colonias europeas, incluidas las inglesas y las holandesas y, sobre todo, en los Estados Unidos. Podemos decir que, a partir de la revolución de los esclavos se desarrolla un enfrentamiento cerrado, una especie de guerra fría, que contrapone Santo Domingo-Haití a los Estados Unidos. Por un lado, tenemos un país que ve en el poder a ex esclavos, protagonistas de una revolución quizás única en la historia mundial; por el otro, un país casi siempre guiado, en sus primeras décadas de vida, por presidentes que, al mismo tiempo, son propietarios de esclavos. Por un lado tenemos un país que sanciona el principio de la igualdad racial hasta el punto de que, al menos en el momento en que está dirigido por Toussaint Louverture, los blancos pueden desempeñar una función relevante en las plantaciones; por el otro, un país que representa el primer ejemplo histórico de Estado racial.

Se comprende entonces la tensión entre estos dos polos. Cuando, en 1826, el abate Grégoire señala a Haití como el "faro" al que miran los esclavos, tiene

claramente presente la contribución aportada por la isla a la abolición de la esclavitud en América Latina. En la vertiente opuesta, cuando la revolución de los esclavos comienza a perfilarse y a avanzar, los colonos franceses de Santo Domingo responden acariciando la idea y agitando la amenaza de una secesión de Francia y de adhesión a la Unión norteamericana. Una vez que el nuevo poder revolucionario se ha consolidado, es preocupación constante de los Estados Unidos —donde se han refugiado no pocos ex colonos— derrocarlo o al menos aislarlo con un cordón sanitario. Sería peligroso —observa Jefferson en 1799— mantener relacionescomerciales con Santo Domingo: terminarían por desembarcar en los Estados Unidos "tripulaciones negras", y estos esclavos emancipados podrían constituir un "material incendiario" *(combustion)* para el Sur esclavista[537]. Partiendo de tal preocupación Carolina del Sur prohíbe la entrada a su territorio de cualquier "hombre de color" proveniente de Santo Domingo y también de cualquiera de las demás islas francesas, donde podía, de alguna manera, haber sido contagiado con las nuevas y peligrosas ideas de libertad y de igualdad racial[538].

Independientemente de los intercambios comerciales —subrayan prestigiosas personalidades políticas de la república norteamericana— ya con su ejemplo, la isla amenaza con poner en discusión la institución de la esclavitud más allá de sus fronteras: de hecho, sus habitantes son "vecinos peligrosos para los estados del sur y un asilo para los renegados de estas partes"[539]. En conclusión: "La paz de once estados no puede permitir que en su seno sean exhibidos los frutos de una victoriosa insurrección negra"[540]. Se comprende entonces el apoyo de Jefferson al intento napoleónico de reconquistar la isla y reintroducir la esclavitud en ella. El presidente estadounidense le asegura al representante de Francia: "Nada será más fácil que avituallar a vuestro ejército y a vuestra flota con todo lo necesario y reducir a Toussaint a la muerte por inanición"[541]. Madison, quien sucede a Jefferson, tampoco alberga dudas acerca de la posición que debe asumir: Francia es "la única soberana de Santo Domingo"[542].

Con la consolidación del poder negro y el surgimiento de Haití, el conflicto no cesa. Este afecta también al Caribe bajo dominio inglés. Una nueva inquietud se ha difundido ente los esclavos negros, y el gobernador de Barbados tiene bien presentes "los peligros de la insurrección". También, por eso, en Londres se cultivan proyectos para reformar y endulzar la institución de la esclavitud. Es una perspectiva contra la que protestan de inmediato los colonos de Jamaica, quienes, atrincherándose en la defensa de "sus indudables y reconocidos derechos" al autogobierno, amenazan con una revuelta contra el despotismo

monárquico y la secesión y adhesión a la república norteamericana[543].

Pero es sobre todo en América Latina donde el ejemplo de Santo Domingo-Haití ejerce su influencia más profunda. En 1822 el presidente Jean Pierre Boyer procede a la anexión (que más tarde se revela de breve duración) de la parte española de la isla, con la consiguiente emancipación de varios miles de negros, loscuales, además de la libertad, conocen un notable ascenso social, convirtiéndose en pequeños propietarios de tierras. Algo análogo esperan en Cuba los esclavos y los negros libres que veneran secretamente la imagen del líder haitiano. En la vertiente opuesta, intuyendo el peligro, ya un decenio antes los propietarios de esclavos de orientación liberal estrechan contactos con el cónsul estadounidense en La Habana y esbozan un proyecto de adhesión a los Estados Unidos, que suscita el interés de Madison y Jefferson. A los ojos de Calhoun la anexión deseada por él es una especie de contrarrevolución preventiva: frustraría de una vez y para siempre el peligro de una Cuba "revolucionada por los negros", que agravaría o redoblaría la amenaza que ya representaba Haití[544].

Más tarde, si bien la isla del poder negro contribuye a difundir la emancipación de los negros en buena parte de América Latina, los Estados Unidos reintroducen la esclavitud en Texas, arrebatada antes a México. Todavía en los años inmediatamente anteriores a la guerra de Secesión, se produce el intento de expandir el territorio de la república norteamericana y con ello, la institución de la esclavitud en otras regiones de México y, sobre todo, en Nicaragua. Protagonista de esta aventura, que tras los primeros éxitos concluye con un trágico fracaso, es William Walker. Él se siente y es, a su manera, un liberal, y goza de un importante apoyo en los Estados Unidos; se propone combatir la herencia despótica del dominio español y extender las instituciones libres de su país, pero sólo en beneficio de la auténtica comunidad blanca. Para aquellos que son ajenos a la "fuerte, orgullosa raza, nacida para la libertad" y depositaria de la "misión de poner a América bajo el gobierno de leyes libres" está prevista la esclavitud; por lo tanto, se anula el decreto de abolición, en su momento promulgado por un movimiento que había hallado inspiración y apoyo en Haití[545].

Sólo tras el fin de la guerra de Secesión, los Estados Unidos aceptan establecer relaciones diplomáticas con Haití; pero se trata de un gesto exento de toda cordialidad y más bien adecuado a un proyecto de limpieza étnica: todavía no ha sido abandonada del todo la idea, acariciada incluso por Lincoln, de llevar a la isla del poder negro a los ex esclavos que debían ser deportados de la

república que seguía inspirándose en el principio de la supremacía y de la pureza blancas[546].

9. LIBERALISMO Y CRÍTICA DEL RADICALISMO ABOLICIONISTA

Oportunamente, un ilustre historiador de la esclavitud nos ha alertado contra la tendencia a "confundir principios liberales con empeño antiesclavista"[547]. Examinemos las reacciones de distintos autores y sectores del movimiento liberal ante el conflicto que desembocó más tarde en la guerra de Secesión. Dejemos a un lado a Calhoun y a los demás teóricos del Sur esclavista. Conocemos ya la denuncia hecha por Disraeli acerca de la catástrofe de la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas. En el momento del derrumbe militar de la Confederación sudista, lord Acton escribe al general que había guiado al ejército sudista:

> "He visto en los Derechos de los estados el único contrapeso válido al absolutismo de la voluntad soberana. Me ha colmado de esperanzas la secesión, vista no como la destrucción, sino más bien como la redención de la democracia [...]. Por eso he considerado que vosotros estabais librando las batallas de nuestra libertad, de nuestro progreso, de nuestra civilización; y por la causa perdida en Richmond me lamento más profundamente de lo que me haya alegrado por la causa victoriosa en Waterloo"[548].

La derrota del liberalismo encarnado por la Confederación sudista, pesaba más que la victoria conseguida algunos decenios antes por la Inglaterra liberal sobre el despotismo napoleónico. ¿Por qué? Al estallar la guerra de Secesión, aun reconociendo los "horrores de la esclavitud norteamericana", lord Acton había rechazado sin titubeos "la prohibición categórica de la esclavitud", reivindicada por los "abolicionistas", ya que estaba afectada por un "absolutismo abstracto e idealista", en total contradicción "con el espíritu inglés"[549], y con el espíritu liberal en cuanto tal, caracterizado por su ductilidad y buen sentido práctico.

En términos análogos se había expresado algunos años antes Lieber, quien había condenado a los abolicionistas, considerándolos "jacobinos", seguidores de la "quinta monarquía", visionarios y fanáticos incorregibles: "si las personas necesitan tener esclavos, es asunto de ellos mantenerlos" *(ifpeople must have slaves it is theiraffair to keep them)*[550].Si se quiere interpretar al pie de la letra tal declaración, sería inviolable no sólo el derecho de los Estados al autogobierno,

sino también el derecho del ciudadano particular a escoger el tipo de propiedad que prefiere: ¡no olvidemos que en ese momento el propio Lieber es propietario de esclavos! Y, como quiera que sea, si Disraeli ironiza acerca de la "filantropía" ingenua y desinformada de los "abolicionistas puros"[551], el liberal norteamericano se distancia de estos ambientes de manera más clara aún diciendo: "No soy un abolicionista"[552].

Lieber mantiene excelentes relaciones con Tocqueville, quien a su vez declara: "Nunca he sido abolicionista en el sentido ordinario del término"; "siempre heestado decididamente en contra del partido abolicionista". ¿Qué significan estas declaraciones contenidas en dos cartas de 1857? "Nunca creí posible que se destruyera la esclavitud en los estados antiguos": el error de los abolicionistas es querer "realizar una abolición prematura y peligrosa de la esclavitud en los países donde esta abominable institución ha existido siempre". Estamos en presencia de un firme comportamiento de condena en el plano teórico, pero sin soluciones en el plano práctico. La situación en el Sur podría ser modificada sólo por una iniciativa desde arriba y desde el centro y, por tanto, poniendo en crisis "la gran experiencia del *Self-Government"*. ¿Y entonces? Resulta oportuno el mantenimiento del *statu quo.* Por desagradable que sea, es necesario resignarse a la larga permanencia de la esclavitud en el Sur.

> "Pero introducirla en nuevos Estados, difundir esta peste horrible en una gran superficie de la tierra que hasta ahora ha permanecido inmune a ella, imponer todos los crímenes y todas las miserias que acompañan la esclavitud a millones de hombres de las futuras generaciones (dueños o esclavos) que podrían escapar de eso, es un crimen contra el género humano, y eso me parece horrendo sin excusas"[553].

En realidad, ya se había producido una expansión del área de la esclavitud en el momento en que la Unión se había anexionado Texas, arrebatado a México. Por otra parte, Tocqueville parece estar dispuesto a aceptar un compromiso todavía más favorable al Sur esclavista, como se desprende de una carta del 13 de abril de 1857, dirigida también a un interlocutor del otro lado del Atlántico:

> "Concuerdo con vosotros en el hecho de que los más grandes peligros internos que amenazan hoy a los Estados del Norte, son menos la esclavitud que la corrupción de las instituciones democráticas [...]. En cuanto a la política que permite a la esclavitud desarrollarse en toda una porción de la tierra en la que hasta este momento era desconocida, admitiría, como vosotros sostenéis, que no se puede hacer otra cosa que tolerar tal extensión, en el interés particular y

actual de la Unión."

Sin embargo, eso no puede durar indefinidamente. Es inadmisible que "en lascláusulas de cualquier contrato pueda estar contenida la anulación del derecho y del deber que tiene la generación presente de impedir la difusión del más horrible de todos los males sociales sobre millones y millones de hombres de las generaciones futuras"[554]. Apasionada es la condena a la esclavitud, y, sin embargo, quizássea necesario tolerar durante algún tiempo el mantenimiento y hasta la extensión de esa institución. La razón emerge en una carta enviada al economista inglés Senior: el desmembramiento del país que, quizás más que ningún otro, encarna la causa de la libertad "infligiría una grave herida a toda la raza humana, atizando la guerra en el corazón de un gran continente, de donde esta ha sido eliminada desde hace más de un siglo"[555]. Tocqueville está dispuesto a sacrificar la causa de la abolición de la esclavitud con el objetivo de salvar la unidad y la estabilidad de los Estados Unidos.

Aunque fuertemente estimulado, primero por la derrota en la guerra de los Siete años y por la pérdida de gran parte de las colonias, y más tarde por la revolución de Santo Domingo, en la propia Francia el radicalismo abolicionista es, sin embargo, pasajero. Justo después de Termidor, y en realidad ya durante su preparación, vuelve a empezar la agitación de los colonos en defensa del principio liberal del autogobierno (y de la supremacía blanca): en las colonias quienes decidieran el estado jurídico de las personas y, por tanto, de la condición de los negros, debían ser las asambleas locales. Es la posición que ya conocemos del liberal Club Massiac. Quien opone resistencia al giro termidoriano inmediatamente es tildado de traidor y renegado de la raza blanca *(infra*cap. VIII, §12). El "anglómano" y filoesclavista Malouet vuelve a ocupar posiciones de poder con Napoleón[556], quien reintroduce la esclavitud colonial y la trata negrera.

En realidad, el movimiento liberal no responde con una oposición compacta y decidida a esta restauración, a la que sólo pondrá fin la revolución de febrero de 1848. No falta quien defienda la institución de la esclavitud en nombre del liberalismo (Granier de Cassagnac); más bien —observa polémicamente un ferviente abolicionista— hasta reivindican "el monopolio del liberalismo"[557]. Para ser más exactos, más que del "liberalismo", Cassagnac se profesa seguidor de la "democracia"; se trata de posiciones similares a las sostenidas en la otra orilla del Atlántico por Calhoun, con la diferencia, sin embargo, de que el primero considera la esclavitud como "un medio provisional y empírico para producir el orden" y "mantener a los negros en el aprendizaje del cristianismo,

del trabajo, de la familia”[558]. Sin embargo, en el otro platillo de la balanza se debe advertir que, al menos a los ojos de sus adversarios, el autor francés comete el error de haber elaborado, como justificación de la esclavitud, una filosofía de la historia que no tiene bien establecida la delimitación espacial o racial de tal institución, con la tendencia, por lo tanto, a ceder hacia posiciones *à la* Fletcher, ya ajenas al movimiento liberal. Deeste, por el contrario, forma parte plenamente Thiers, quien al trazar un balance catastrófico de la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas, lanza una acusación contra la “despreciable y bárbara ociosidad de que dan prueba los negros una vez abandonados a sí mismos”[559].

Más sensible a las ideas abolicionistas resulta Guizot, quien no obstante subraya su impracticabilidad con un argumento que nos resulta ya familiar a partir de la historia de los Estados Unidos: como quiera que sea, habría que indemnizar a los poseedores de una propiedad legítima, pero no existen fondos suficientes para esa operación[560]. Por un abolicionismo más gradual, que, evitando la “libertad salvaje” de “seres embrutecidos”, pase a través de una fase prolongada de “esclavitud liberal” *(esclavage libéral)*, es decir, ligeramente mitigada, se pronuncia “Le Courier de la Gironde”[561]. También Tocqueville es contrario a tomar medidas precipitadas. Todavía en mayo de 1847, aun teniendo en cuenta que el “bajá de Túnez” ya ha abolido la “odiosa institución” —que, además y según reconoce siempre el liberal francés, en los países musulmanes se presentaba de manera más “endulzada”—, Tocqueville expresa la opinión según la cual “indudablemente es necesario proceder a la abolición de la esclavitud sólo con precaución y medida”[562].

Podemos concluir aquí con una consideración de carácter general, relativa a la Francia de la monarquía de julio: “La emancipación completa e inmediata no fue ni siquiera tomada en consideración como programa abolicionista sino un año antes de la revolución de 1848”. Más bien, el periodo de oro del liberalismo francés, lejos de implicar la abolición de la esclavitud, presencia su expansión: “Como consecuencia del avance de la conquista francesa en Argelia, había mucho más territorio con esclavos bajo soberanía francesa que durante la época de la revolución dejuliode 1830”[563].

10. LA EFICACIA A LARGO PLAZO DE LA REVOLUCIÓN NEGRA DESDE ABAJO

Así las cosas, ¿a través de qué proceso se llega a la abolición de la esclavitud? Aun siendo decididamente hostigada por una formidable coalición internacional

y por el movimiento liberal en su conjunto, la revolución de Santo Domingo genera una influencia a largo plazo que se revela mucho más fuerte cuanto más se agravan los conflictos en el ámbito de la comunidad de los libres y de la comunidad blanca en general. Ya conocemos el papel decisivo desempeñado por el paísgobernado por los ex esclavos en la conducción del movimiento independentista en América Latina hacia posiciones abolicionistas.

Más allá del Sur de los Estados Unidos, la esclavitud continúa estando muy presente en las colonias europeas del Caribe. Pero también en esta área se hace notar la presencia de Haití: en 1822, al proceder a anexionarse la parte española de la isla, los ex esclavos ya en el poder infligen un nuevo duro golpe a la institución de la esclavitud. Un año más tarde estalla la revolución de los esclavos negros en Demerara (hoy Guyana). Se trata de una colonia en la cual habían influido las convulsiones que desde Francia habían repercutido en Santo Domingo. En 1794-95 una revolución exportada e impuesta por los ejércitos franceses había transformado a Holanda en la República Bátava y obligado al príncipe de Orange a refugiarse en Inglaterra. Paralelamente a tales acontecimientos, en Demerara —en aquel momento bajo control holandés— se había desarrollado una agitación liberal, promovida por los propietarios de esclavos, los cuales, sin embargo, al ver que se delineaba la perspectiva de una emancipación negra según el modelo de Santo Domingo, habían abandonado rápidamente cualquier simpatía por Francia y habían buscado la intervención y la protección de Inglaterra[564].

Pero la incorporación de Demerara al imperio británico no apaga el fuego que arde bajo las cenizas: una revuelta negra estalla en 1823 y provoca la muerte de tres blancos; se proclama la ley marcial y 250 esclavos son asesinados oajusticiados. Sin embargo, reprimida en un lugar, la revuelta escalla de nuevoalgunos años después y a poca distancia, esta vez en Jamaica, en 1831. En ambos casos los misioneros metodistas y bautistas desempeñan un importante papel: al convertir a los esclavos al cristianismo, terminan por proporcionarles una cultura, una conciencia y una posibilidad de encuentro y de comunicación, que entran en contraste irremediable con la deshumanización y mercantilización del ganado humano sobre el que se funda la institución de la esclavitud. La primera revuelta acarrea la condena capital y la muerte en prisión —poco antes de la ejecución de la sentencia y, en realidad, de la llegada desde Londres de la noticia de la gracia— del reverendo John Smith; la segunda se conoce como la "guerra de los bautistas". En uno y otro caso, además de recaer sobre los esclavos rebeldes, la represión de la clase dominante blanca recae también sobre la comunidad bautista y metodista: en Jamaica centenares de cristianos negros

son azotados, torturados o pasados por las armas; también los misioneros ingleses sufren el arresto y vejaciones de todo género. Incluso en la vecina Barbados se producen saqueos y devastaciones de las iglesias, tumultos e intentos de pogrom contra la comunidad metodista. Incontenible es el odio de los colonos contra las iglesias no-conformistas, acusadas de estimular la revuelta de los esclavos[565]. Setrata de un peligro que parece mucho más concreto e inmediato a causa de la cercanía de Haití y de los procesos de emancipación que se llevan a cabo en América Latina. Gracias también a esta cercanía geográfica, ya ha intervenido en la lucha —escribe un jamaicano blanco a su gobernador— un "tercer partido" (además del partido de la Corona presionada por el abolicionismo cristiano con su aire reformador y el de los colonos empeñados en la defensa del autogobierno y de su propiedad). Y este "tercer partido" está constituido por el esclavo, que "conoce su fuerza *y* quiere sostener su reivindicación de la libertad"[566].

Llegados a este punto, para la clase dominante de la Inglaterra liberal, la abolición de la esclavitud en las colonias se presenta como la vía de escape obligada para enfrentar dos retos: el primero reside en la revolución desde abajo de los esclavos negros; el segundo, en la indignación que se difunde en la comunidad cristiana inglesa que, con creciente impaciencia, exige medidas decididas contra los colonos, culpables de esclavizar a los negros y de perseguir al cristianismo.

11. EL PAPEL DEL FUNDAMENTALÍSIMO CRISTIANO

Este segundo reto nos sitúa en presencia de un movimiento del que hasta ahora no nos hemos ocupado y que no puede confundirse ni con la tradición liberal ni con el radicalismo de tipo francés. Mientras que en Santo Domingo se hace más densa la crisis que tras poco tiempo conduciría a la revolución negra, en un momento en que la campaña para la supresión de la trata de esclavos parece ser un callejón sin salida, el moribundo John Wesley escribe a William Wilberforce una dolorosa carta:

> "A menos que el poder de Dios os haya elevado para que seáis como *Athanasiuscontra mundum,* no veo de qué modo podréis llevar adelante vuestra gloriosa empresa contra esta execrable infamia, que es el escándalo de la religión, de Inglaterra y de la naturaleza humana. A menos que Dios os haya elevado para esta gran causa, seréis debilitados por la oposición de los hombres y de los demonios: pero si Dios está con vosotros, ¿quién puede estar

> contra vosotros? ¿acaso todos juntos son más fuerte que Dios? Oh, no os canséis nunca de vuestras buenas acciones, proseguid en nombre de Dios y confortados por Su poder, hasta que desaparezca la esclavitud norteamericana, la más vil aparecida jamás sobre la tierra”[567].

El destinatario de esta carta es, sin duda, uno de los grandes protagonistas de la lucha que conduce primero a la abolición del comercio de esclavos y más tarde, dela esclavitud en cuanto tal. Ferviente cristiano, miembro de la Cámara de los Comunes y en estrechas relaciones con Pitt el Joven, si bien a causa de su empeño antiesclavista incluso recibe en 1792 la ciudadanía francesa honoraria, no tiene nada que ver con la revolución de 1789 y, con mayor razón, con el radicalismo. Lejos de aplaudir la revuelta de los esclavos negros en Santo Domingo, continúa apoyando sin vacilación al gobierno británico que, en el curso de la guerra contra Francia, es la garantía en las Indias Occidentales de la represión de la revuelta de los esclavos y del mantenimiento de la esclavitud.

Pero aunque se identifica con la Inglaterra de la época y con su clase dominante, Wilberforce difícilmente puede ser considerado liberal. Antes de dirigirse contra la esclavitud, su celo religioso se empeña en la “reforma de las costumbres públicas”, que se lleva adelante gracias a la fundación de una nueva asociación que pretende ser la “guardiana de la religión y de la moral del pueblo”; se propone luchar “contra el Vicio y la Inmoralidad” y aspira incluso a la supresión del Vicio”: de aquí la cruzada lanzada contra las publicaciones tildadas de blasfemas e indecentes, contra las fiestas rurales consideradas licenciosas, contra la inobservancia por parte de las clases populares del precepto dominical[568]. Solo con posterioridad el fervor cristiano toma como punto de mira ese pecado particular que es la esclavitud, una institución completamente inaceptable no sólo como consecuencia de los obstáculos que no pocas veces pone a la difusión del cristianismo entre los esclavos, sino también por el libertinaje sexual del que permite que gocen sus amos. En este sentido, otro relevante exponente del abolicionismo inglés (James Ramsay), junto a la esclavitud llama a combatir los “divorcios arbitrarios y la poligamia”. De manera análoga Granville Sharp conjuga el empeño abolicionista con la lucha contra una legislación sobre el divorcio que, en flagrante violación de la ley divina, consiente también al cónyuge culpable contraer nuevas nupcias; y toma esto como punto de partida para anunciar que, junto a los responsables y a los cómplices de la trata de los esclavos, los adúlteros y los culpables de inmoralidad no escaparán al castigo divino[569].

A los ojos de Sharp los defensores de la institución de la esclavitud son los

"saduceos modernos refinados". Los saduceos de bíblica memoria no habían vacilado en ponerse de acuerdo con la cultura helénica y romana, contaminando así y privando de su pureza al hebraísmo y a la palabra de Dios: dominados por el disfrute de la riqueza y del mundo terrenal, habían olvidado o negado los valores espirituales y los que van más allá de los límites humanos y terrenales. De la misma manera, según el abolicionista inglés, se comportan los saduceos modernos, los cuales, en última instancia, sucumben a las lisonjas del Diablo, o sea, del "Demonio de los Demonios". Pero la Biblia no puede ser venerada sólo en las iglesias y permanecer como letra muerta en la realidad circundante: al contrario, debe servir de guía para todas las cuestiones políticas y para los diminutos problemas de la vida cotidiana. Más aún cuando el momento del cambio radical está próximo: los tiempos en que la esclavitud continúa existiendo son los "últimos días de la Herejía y del Deísmo", representan la agonía de la "Bestia" apocalíptica[570].

No cabe duda de que estamos en presencia de un comportamiento que, en lenguaje actual, definiríamos como fundamentalista. Es una característica que se manifiesta con evidencia más clara aún en los Estados Unidos. También aquí el abolicionismo cristiano tiene un programa que, junto a la esclavitud, quiere golpear el vicio y la inmoralidad en cuanto tales. Theodore Parker denuncia como contrarios a las Escrituras y a la ley divina (la única realmente válida) la "usura" que ensucia el "capital bancario", los "burdeles" y las hosterías que venden ron y que los propios policías no sólo no persiguen, sino que en realidad los frecuentan más asiduamente que la "casa de Dios"[571].

Sin embargo, respecto a Inglaterra hay un elemento de novedad. En los Estados Unidos, donde las normas sobre la restitución de los esclavos rugados obligan a todos los ciudadanos a ser cómplices de una institución que resulta cada vez más odiosa, surge un delicado problema de conciencia. No hay que olvidar la "ley suprema" de las Sagradas Escrituras. Para un cristiano autentico —reprocha el abolicionista inglés Sharp en una indignada carta dirigida a Franklin— esas normas son "tan claramente nulas y enojosas, a causa de su iniquidad, que sería hasta un *crimen* considerarlas como leyes"[572].

Junto a su carácter fundamentalista, el abolicionismo cristiano ve reforzarse su radicalismo en los Estados Unidos. "Cuando los gobernantes invierten sus funciones y elevan la maldad a norma de ley que pisotea los derechos inalienables del hombre" —declara Parker— el cristiano debe saber ir hasta el fondo:

"No conozco otro gobernante fuera de Dios, no conozco otra ley fuera de la

> Justicia natural [...]. No temo a los hombres. Puedo ofenderlos. No me preocupo para nada de su odio o de su estima. Pero yo no debo atreverme a violar la ley eterna de Dios. No debo atreverme a violar Sus leyes pase lo que pase"[573].

Sancionada por el texto sagrado, la ley divina, eterna y natural es, como quiera que sea, inviolable: "Decir que no hay una ley superior a la que puede promulgar un Estado es ateísmo práctico (...] Si no es Dios quien me prescribe una ley, entonces para mí Dios no existe". El reto a la autoridad constituida es abierto ydeclarado: "Hay normas tan malvadas que violarlas es deber de todo hombre"; "rebelión a los tiranos y obediencia a Dios"[574].

La Constitución federal, que obliga a la Unión en su conjunto a defender los Estados esclavistas contra una eventual revolución de los esclavos, le parece a Garrison un "acuerdo con el Infierno" y un "pacto con la Muerte"; en 1845 otro abolicionista estadounidense, Wendell Phillips, llama la atención sobre el acaparamiento, por parte de los propietarios de esclavos, de los cargos públicos más importantes y sobre la triplicación de los esclavos, sucedida a partir de la promulgación de la Constitución federal, que por tanto es catalogada como una "Convención a favor de la esclavitud" *(Pro-Slavery Compact);* ya no es lícita la coexistencia entre Estados esclavistas y Estados libres, a menos que estos últimos quieran convertirse en "partícipes de la culpa y co-responsables del pecado de la esclavitud"[575]. Se comprenden entonces las manifestaciones callejeras en las que se quema la Constitución norteamericana. En los años que preceden a la guerra de Secesión, cuando por un momento Parker alberga la ilusión de que el Sur está por ceder, él manifiesta su alegría en estos términos: "El Diablo está muy encolerizado porque sabe que su tiempo se está acabando"[576].

Partiendo de esa visión ningún compromiso es posible. Y Garrison lo declara de manera explícita. Su polémica contra los defensores de la institución de la esclavitud y sus cómplices asume tonos abiertamente amenazadores, pero sin apelación resulta también la condena a los teóricos de la "abolición *gradual" y* de la "moderación" y hasta a aquellos que en el Norte, dan prueba de "apatía" o de escaso entusiasmo frente a la "bandera de la emancipación"[577] y de la lucha contra la esclavitud, este "crimen odioso ante los ojos de Dios[578]. Radicalismo abolicionista y fundamentalismo cristiano se entrelazan estrechamente, como se comprueba en el llamamiento a la cruzada contra "los gobiernos de este mundo", los cuales "en lo fundamental, y tal como se administran actualmente, son todos

el Anti-Cristo”. Se trata, por el contrario, de conseguir

> “la emancipación de toda nuestra raza del dominio del hombre, de la servidumbre del yo, del gobierno de la fuerza bruta, de la esclavitud del pecado, para ponerla bajo el dominio de Dios, bajo el control de un espíritu interior, del gobierno de la ley del amor y bajo la obediencia y la libertad de Cristo”[579].

A Calhoun no se le escapa el carácter fundamentalista de tales posiciones. Ataca a “los fanáticos rabiosos que juzgan la esclavitud un pecado y, precisamente por eso, consideran su supremo deber destruirla, aunque eso implique la destrucción de la Constitución de la Unión”. Para ellos la abolición es una “obligación de conciencia”: sólo así piensan poder liberarse de la sensación angustiosa de ser cómplices de ese “pecado” imperdonable que sería la esclavitud, contra la cual anuncian entonces una verdadera “cruzada”, “una cruzada generalizada”[580]. A los ojos de los teóricos del Sur, estos cristianos enceguecidos por el furor abolicionista resultan ajenos al mundo liberal y sustancialmente afines a los jacobinos. En efecto, en los Estados Unidos tiende a emerger, en épocas y maneras distintas, un movimiento similar al radicalismo francés, y siempre a partir de la crisis de los modelos inglés y norteamericano. La crisis del primero es contemporánea a la rebelión contra el gobierno de Londres. Lo que provoca o agudiza la crisis del segundo es el aislamiento progresivo de la república norteamericana como Estado esclavista, que se empeña no sólo en la defensa, sino también en la expansión de la esclavitud y que resiste impertérrito, a pesar de que esa institución desaparece primero en buena parte de América Latina y posteriormente en las colonias inglesas y francesas. Llegados a este punto, el país que en el momento de su nacimiento se había auto-proclamado como la tierra de la libertad, aparece como el campeón de la esclavitud.

Se desarrolla así, también en los Estados Unidos, un radicalismo que se nutre del cristianismo. Este “partido” ya no se reconoce ni en el modelo inglés ni en el norteamericano; rechaza tanto la delimitación espacial de la comunidad de los libres como la racial, y considera inaceptables las cláusulas de exclusión que caracterizan el modelo inglés y el modelo norteamericano y, a fin de modificar la situación, no excluye el llamamiento a la iniciativa revolucionaria de los excluidos. En este clima religioso y político madura, en 1859, la irrupción armada de John Brown en Virginia, decidido a provocar la insurrección de los esclavos y convencido de que “sin el derramamiento de sangre, no hay remisión

de los pecados”. El intento falla miserablemente y concluye con el ahorcamiento del protagonista, pero Parker apoya el derecho de los esclavos a la revuelta armada: tarde o temprano “el Fuego de la Venganza se atizará también en un corazón africano”[581].

12. ¿QUÉ ES EL RADICALISMO? EL CONTRASTE CON EL LIBERALISMO

¿En qué se diferencia del liberalismo el “radicalismo” que se forma paralelamente a la desilusión provocada por los modelos inglés y norteamericano? La respuesta es obvia si se hace referencia a autores como Locke y Calhoun, profundamente liberales y que, al mismo tiempo, no albergan dudas sobre la legitimidadde la esclavitud negra. La respuesta no es difícil, ni siquiera si el enfrentamiento se produce con autores como Burke, Jefferson y Acton, quienes, a pesar de las reservas y las críticas con respecto a tal institución, constituyen por distintos motivos puntos de referencia ideológica y política para el Sur esclavista, o, como quiera que sea, continúan defendiéndolo hasta el final. Suficientemente nítida resulta la línea de demarcación, incluso si comparamos a autores como Blackstone y Montesquieu —propensos a criticar la “esclavitud entre nosotros” más que la esclavitud en cuanto tal— con el radicalismo empeñado en rechazar, por el contrario, tanto la delimitación espacial (el modelo inglés hasta el año 1833) como la delimitación racial (el modelo estadounidense hasta 1865) de la comunidad de los libres. Pero, ¿en qué se diferencia claramente Tocqueville de autores como Diderot, Condorcet, Schoelcher, incluidos por mí en el ámbito del proceso de formación y desarrollo del radicalismo francés? ¿Qué sentido tiene colocar en dos bandos distintos y hasta contrapuestos a Tocqueville y a Condorcet, respectivamente, uno de los grandes críticos y una de las más ilustres víctimas del Terror? ¿Y es lícito insertar en el ámbito de un mismo partido a los radicales franceses y estadounidenses, que sin embargo tienen un comportamiento tan distinto con respecto al cristianismo?

Antes de responder a tales preguntas conviene detenerse en un elemento que caracteriza la tradición liberal desde sus comienzos. Tomemos en cuenta a autores como Montesquieu, Smith y Millar. Aun cuando condenan la esclavitud de manera más o menos clara, los tres continúan considerando como un modelo a Inglaterra, es decir, al país más comprometido en la trata negrera; en ningún caso la crítica o la condena de la esclavitud implica la exclusión de los beneficiarios o de los teóricos de tal institución fuera de la comunidad de los

libres y del partido liberal. En más de una ocasión, también Burke se distancia de la institución de la esclavitud pero, cuando estalla el conflicto entre las dos riberas del Atlántico, no sólo celebra el amor por la libertad que anima en particular a las colonias meridionales, sino que rechaza con desdén la idea de que, en el esfuerzo por aplastar la rebelión se pueda apelar a "brazos serviles" *(servile hand)*[582]. Es decir, el *whig* inglés continúa incluyendo en la comunidad de los libres a los propietarios de esclavos, mientras que *apriori* excluye de esta a sus víctimas.

Clara y firme es la crítica a la institución de la esclavitud en Hume; pero esto no le impide afirmar que las "naciones europeas" constituyen "esa parte del globo [que] alimenta sentimientos de libertad, honor, equidad y valor, superiores al resto de la humanidad"[583]; en la vertiente opuesta hay motivos para creer que los negros "sean por naturaleza inferiores a los blancos" e inferiores hasta el punto de carecer del "mínimo indicio" de *ingenuity,* es decir de ingenio pero también de espíritu libre[584] y, de nuevo, a pesar de la condena a la esclavitud, son sus beneficiarios, no ya sus víctimas, quienes forman parte integrante de la comunidad de los libres y del partido liberal.

Los límites de la comunidad de los libres pueden perder algo de su rigidez naturalista. Pero se mantienen el rito de la auto-celebración y la colosal exclusión sobre la que este reposa. En 1772 Arthur Young calcula que, de los 775 millones de habitantes del globo terrestre gozan de libertad sólo 33 millones y estos están todos concentrados en una zona muy limitada del planeta, con exclusión de Asia, de África, de casi toda América, además de la parte meridional y oriental de la propia Europa[585]. Se trata de un tema sucesivamente retomado y desarrollado a continuación con elocuencia por Adam Smith:

> "Hemos llegado a creer que la esclavitud ha sido casi extirpada por el hecho de que no sabemos nada de ella en esta parte del mundo, pero aún en nuestros días es casi universal. Una pequeña parte de Europa occidental es la única porción del globo terrestre que resulta inmune, y se trata de muy poca cosa respecto a los vastos continentes en que la esclavitud aún predomina"[586].

De manera análoga Millar contrapone "Gran Bretaña, donde la libertad es en general muy bien comprendida y valorada" a "todas aquellas tribus de bárbaros, en distintas partes del mundo, con las cuales tenemos alguna relación" y en las cuales continúa azotando "la práctica de la esclavitud doméstica"[587]. Europa u Occidente se muestran complacidos con la minúscula isla de la libertad y de la

civilización en medio del océano tempestuoso de la tiranía, de la esclavitud y de la barbarie. Sin embargo, para proceder a tal auto-celebración, Young, Smith y Millar son obligados a pasar por alto un detalle que no resulta en absoluto irrelevante: la trata negrera, que implica la forma más brutal de la esclavitud, la *chattel slavery*, yque compromete desde hace siglos precisamente a Europa occidental, comenzando justo por la Inglaterra liberal.

No muy distinta resulta la actitud de Tocqueville. En el momento en que publica *La democracia en América,* no son muchos los países o las colonias en el hemisferio occidental donde existe la esclavitud, ya entonces abolida en gran parte de América Latina y en las propias colonias inglesas. En el intervalo entre la publicación del primero y del segundo libro de la obra, los Estados Unidos introducen en Texas la institución que debería ser sinónimo de poder absoluto del hombre sobre el hombre. Pero en el liberal francés nada de esto provoca incertidumbre cuando se trata de situar el lugar de la libertad en el continente americano. El primer libro de *La democracia en América* ve la luz breve tiempo después de la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas. Pero parecería que se tratara de un acontecimiento irrelevante a los ojos de Tocqueville, quien —incluso en lo que respecta al enfrentamiento entre Inglaterra y Estados Unidos — no tiene dudas sobre el hecho de que es este último país el que encarna de manera más completa la causa de la libertad. Y Jefferson —el presidente-propietario de esclavos y el inflexible antagonista del país nacido de la revolución de los esclavos negros—, le parece al liberal francés el "más grande demócrata que haya salido nunca del seno de la democracia norteamericana"[588].

Por otra parte, el propio Lincoln dirige inicialmente la guerra de Secesión como una cruzada contra la rebelión y el separatismo, y no por la abolición de la esclavitud, que puede continuar subsistiendo en los Estados leales con respecto al gobierno central. Es sólo más tarde —con el reclutamiento de los negros por el ejército de la Unión y, por tanto, con la intervención directa en el conflicto de los esclavos o ex esclavos— cuando la guerra civil entre los blancos se transforma en una revolución, en parte dirigida desde arriba y en parte desde abajo, lo que hace inevitable la abolición de la esclavitud. Pero en la primera fase de la guerra la Unión no excluye *apriori* los Estados esclavistas de su seno, así como los liberales críticos de la institución de la esclavitud no expulsan del "partido" liberal a aquellos que tienen una posición distinta y hasta contraria, respecto a ese problema.

La tendencia que estamos examinando halla su expresión más completa en Lieber. Las críticas a la institución de la esclavitud, por lo demás muy cautas, no le impiden —incluso en vísperas de la guerra de Secesión— atribuir a los

Estados Unidos —el país que, más aún que Inglaterra, encarna la gran causa de las "instituciones liberales" y del *self-govemment*— la "gran misión" de difundir la libertad en el mundo. "Todo estadounidense" siempre debe tener presente la grandeza de los principios y de los textos constitucionales de su país; de otro modo se parecería al misionero que pretende convertir el mundo sin tener consigo la Biblia y el Libro de Plegarias"[589].

Si bien para el autor liberal la Constitución estadounidense, que sanciona esclavitud y Estado racial, es el texto sagrado de la libertad, para los radicales Garrison y Phillips es un instrumento de Satanás. Más allá de la importancia muy distinta atribuida al problema de la esclavitud, nos hallamos ante dos delimitaciones opuestas de la geografía política, del campo de los amigos y de los enemigos. A pesar de la polémica y el conflicto sobre la esclavitud, los distintos exponentes del liberalismo continúan reconociéndose como miembros del mismo partido y de la misma comunidad de los libres. De ese ámbito, por el contrario, son esencialmente excluidos los negros, que, a la distancia de decenios, Jefferson y Lincoln pretenden deportar de la Unión y que no por casualidad, incluso después de la emancipación, primero del Norte y después del Sur, no gozan ni de la igualdad política ni de la civil. Montesquieu, Tocqueville, para no hablar de Lieber y Acton, pueden criticar la esclavitud. Queda claro que sus interlocutores ya no son los esclavos negros, sino sus amos. Estos últimos son exhortados a dar prueba de sensibilidad moral y de coherencia política y, por tanto, a permitir la eliminación de una mancha que pesa sobre la credibilidad de la comunidad de los libres en cuanto tal.

Muy distinta es la actitud de Condorcet. He aquí en qué términos se dirige, en 1781, a los esclavos negros:

> "Queridos amigos, a pesar de que no soy del mismo color que vosotros, os he considerado siempre como mis hermanos. La naturaleza os ha formado para tener el mismo espíritu, la misma razón, las mismas virtudes que los blancos. Yo hablo aquí sólo de los blancos de Europa; porque, en lo que respecta a los blancos de las colonias, no os causo la injuria de compararlos con vosotros [...]. Si se fuera a buscar un hombre en las islas de América, en realidad no se lo podría hallar entre la población de piel blanca"[590].

El filósofo francés todavía no es consciente de ello; pero, de hecho, está colocando al grupo dirigente de la república norteamericana fuera, no sólo del partido de la libertad, sino incluso, del género humano. Estamos en presencia de una corriente política e ideológica distinta del liberalismo; se ha formado o se

está formando el radicalismo. Puede parecer discutible que se haga valer esta categoría a propósito de un autor que recomienda extremo gradualismo en el proceso de abolición de la esclavitud. Pero este no es el punto esencial. El propio Marat, todavía en 1791, propone “preparar gradualmente el paso de la esclavitud a la libertad”. Y, sin embargo, ya en ese momento, al condenar sin apelación “la barbarie de los colonos”, no es a ellos a quienes se dirige para que realicen el cambio deseado y ni tan siquiera a la Asamblea nacional que, estando de acuerdo con los esclavistas, ha pisoteado los derechos del hombre y “los sagrados fundamentos de la Constitución”[591]. Los interlocutores reales tienden a ser los propios esclavos negros, comoquedará claro en el curso de la sucesiva evolución de Marat. Sin embargo, en lo que respecta a Condorcet, no obstante el carácter gradualista de su abolicionismo, vuelve contra los blancos esclavistas la carga de deshumanización que estos habían dirigido contra los negros.

Es una actitud que puede madurar también a partir de una conciencia profundamente cristiana. He aquí en qué términos se expresa Garrison, en 1841, a propósito de los propietarios de esclavos:

> “Con ellos no es lícita ninguna asociación, política o religiosa: ellos son los ladrones más vulgares y los peores bandidos (mejor pensar en un acuerdo con los presos de Botany Bay y de Nueva Zelanda) [...] No podemos reconocerlos como miembros de la cristiandad, de la república, de la humanidad”[592].

Pero ya algunos decenios antes el abolicionista inglés Percival Stockdale había declarado: “Nosotros somos los salvajes; los africanos actúan como hombres, como seres dotados de alma racional e inmortal”[593]. Y, una vez más, la indignación por el tratamiento infligido a los esclavos negros induce, si acaso, a deshumanizar a los deshumanizadores.

Al considerar como sus interlocutores a los esclavos, los radicales no vacilan en apelar a una revolución desde abajo por parte de las víctimas de la institución que se pretende abolir. Aún antes de la revolución de los esclavos de Santo Domingo, la *Historia de las dos Indias* de Raynal y Diderot evoca una sublevación masiva, guiada por un Espartaco negro, que podría implicar la sustitución del Código negro en vigor por un “Código blanco” que haga pagar a los esclavistas por las injusticias cometidas por ellos[594]. En el ámbito de la tradición liberal, con Smith, podemos vernos frente a la evocación de una dictadura desde arriba, que ponga fin al escándalo de una institución que mancha la comunidad de los libres, pero no frente al pronóstico de una revolución desde abajo. Conocemos la simpatía o la admiración con que Grégoire y Schoelcher

miran a Toussaint Louverture y a Haití. Son sendos nombres de persona y de lugar que no aparecen en Tocqueville. A propósito de Santo Domingo, él se limita a señalar la “sanguinaria catástrofe que ha puesto término a su existencia”[595]. Paradójicamente, la isla deja de existir en el momento mismo en que pone fin, por primera vez en el continente americano, ¡a la institución de la esclavitud!

En fin, Diderot cita una observación de Helvétius: “¿A qué causa atribuir la extrema potencia de Inglaterra? A su gobierno”. Tras esta apreciación, formula una pregunta polémica: “Pero, ¿a qué causa atribuir la pobreza de Escocia y de Irlanda?”[596] El juicio acerca de la metrópoli ya no puede ser separado del juicio relativo a las colonias y semicolonias. Inglaterra y los Estados Unidos, los lugares santos de la libertad a los ojos de Tocqueville, son al mismo tiempo, desde el puntode vista de autores como Diderot y Schoelcher, los responsables del despotismo más feroz y más bárbaro. Incluso cuando critica la esclavitud, la tradición liberal no pone en discusión la identificación de Occidente con la civilización y del mundo colonial con la barbarie. De otra manera se comporta el radicalismo, que identifica y denuncia la barbarie, en primer lugar, en los responsables y en los cómplices de la que resulta la violación más macroscópica de los derechos y de la dignidad del hombre.

Herederos críticos del radicalismo pueden ser considerados Marx y Engels. Para el primero en particular, no sólo es epistemológica y políticamente arbitrario ignorar la realidad político-social de las colonias, sino que, precisamente, de aquí hay que partir para comprender, como veremos, la “barbarie” de la sociedad burguesa.

13. LIBERALISMO, AUTO-CELEBRACIÓN DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES Y OCULTACIÓN DE LA SUERTE DEPARADA A LOS PUEBLOS COLONIALES

La ocultación de la suerte deparada a los pueblos coloniales atraviesa en profundidad el discurso desarrollado por el liberalismo. La auto-celebración de la tierra de los libres o del pueblo de los libres resulta tanto más persuasiva cuanto más pasa por alto la esclavitud, a la que son sometidas las poblaciones coloniales o de origen colonial: sólo con esta condición Montesquieu, Blackstone y los revolucionarios norteamericanos pueden señalar como modelo de libertad a Inglaterra o a los Estados Unidos.

Eso también vale para Tocqueville. Este describe con lucidez y sin indulgencias el tratamiento inhumano impuesto a los pieles rojas y a los negros.

Los primeros son obligados a sufrir los “males terribles” que acompañan las “emigraciones forzadas” (es decir, las sucesivas deportaciones impuestas por los blancos) y ya están a punto de ser borrados de la faz de la tierra[597]. En lo que respecta a los segundos, pongamos aparte a los Estados propiamente esclavistas del Sur: ¿cuál es la situación vigente en los demás? Más allá de las duras condiciones materiales de vida, de la “existencia precaria y miserable”, de la desesperada miseria y de una mortalidad más elevada que entre los esclavos[598], sobre el negro libre en teoría pesa también que están excluidos del disfrute de los derechos civiles (además de los políticos): está sometido a la “tiranía de las leyes” y a la “intolerancia de las costumbres” *(supra,* cap. II, § 7). Entonces, incluso prescindiendo del Far West y del Sur, tampoco respecto a los Estados libres se puede hablar no ya de democracia, ni siquiera en rigor de gobierno de le ley. Pero no es esta la conclusión a que llega Tocqueville, quien celebra la democracia “viva, activa, triunfante” que ve funcionar en los Estados Unidos:

> “Allí verán un pueblo en que las condiciones son más iguales de cuanto lo son incluso entre nosotros; en el que el sistema social, las costumbres, las leyes, todo es democrático; en el que todo emana del pueblo y regresa a él y donde, sin embargo, cada individuo goza de una independencia más completa, de una libertad más grande que en ningún otro tiempo o en ninguna otra región de la tierra”[599]

Si bien incluso se advierte compasión por la tragedia de los pieles rojas y de los negros, su suerte no tiene ninguna relevancia epistemológica y no modifica en nada el juicio político en su conjunto. Inequívoca resulta la declaración programática que hace Tocqueville como apertura del capítulo dedicado al problema de las “tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos”: “La tarea principal que me había impuesto está ahora cumplida. Mostré, en la medida en que podía realizarlo, cuáles eran las leyes de la democracia norteamericana y di a conocer cuáles eran sus costumbres. Podría detenerme aquí”. Sólo para evitar una posible desilusión del lector, habla de las relaciones entre las tres “razas”: “Estos argumentos, que se relacionan con mi objeto de estudio, no forman parte de él: se refieren a Estados Unidos, no a la democracia, y yo he querido sobre todo hacer el retrato de la democracia”[600]. Se puede definir la democracia y exaltar la libertad concentrando la atención exclusivamente en la comunidad blanca. Si, por el contrario, consideramos arbitraria esta abstracción y tenemos presente el entrecruzamiento entre esclavitud y libertad puesto en evidencia por relevantes estudiosos estadounidenses, no podemos dejar de

sorprendernos de la ingenuidad epistemológica, más que política, de Tocqueville: éste celebra como lugar de la libertad uno de los pocos países del Nuevo Mundo en los que está vigente y florece la esclavitud-mercancía de base racial y que, en el momento del viaje del liberal francés, tiene como presidente a Jackson, propietario de esclavos y protagonistas de una política de deportación y diezma en perjuicio de los pieles rojas; un presidente, por lo demás, que, bloqueando la difusión postal del material abolicionista, fustiga la libertad de expresión, incluso de importantes sectores de la comunidad blanca.

Esta ingenuidad alcanza su plenitud en un liberal discípulo de Tocqueville, es decir, en Édouard Laboulaye. Él también contrapone los Estados Unidos a la Francia de las incesantes conmociones revolucionarias: aquí —observa en 1849 en la lección inaugural (publicada de manera autónoma al año siguiente) de un cursodedicado, precisamente, a la historia de los Estados Unidos— una Constitución caracterizada por una extraordinaria "sabiduría" y por el rechazo a cualquier elemento "demagógico" permite gozar de la tranquilidad y, al mismo tiempo, de la mayor libertad y "de la más absoluta igualdad política", una igualdad "completa, absoluta, tanto en las leyes como en las costumbres"[601]. En relación con el problema de que habla Tocqueville —de las relaciones entre las tres razas— en el texto que estamos examinando, no queda más que la celebración de los extraordinarios éxitos conseguidos por "una nación de raza europea", de esta "fuerte raza de inmigrantes", o sea, de este "pueblo de puritanos", en otras palabras, de la "raza americana"; si bien estamos en presencia de un acontecimiento que se desarrolla del otro lado del Atlántico, este, de todas formas, cubre de gloria a "nuestra raza" (europea y blanca) en su conjunto[602]. Es una visión reforzada diez años después, en el ámbito de un conmovido ensayo publicado con ocasión de la muerte de Tocqueville: el homenaje hecho al autor de *La democracia en América* se funde con el homenaje a la "bella Constitución federal que desde hace setenta años protege la libertad de los Estados Unidos"[603]. Estamos en vísperas de la guerra de Secesión. Pero incluso su estallido no parece estimular en Laboulaye ulteriores reflexiones: sigue en pie que en los Estados Unidos está vigente "la libertad completa, franca, sincera"; el sanguinario conflicto en curso demuestra el "coraje" de "un pueblo libre que sacrifica todo al mantenimiento de la unidad" del país[604].

Sólo al reconstruir la historia de los Estados Unidos del período colonial, Laboulaye se siente obligado a afrontar el tema de la esclavitud. Aunque atenuada por la referencia al "clima" (que hacía intolerable el trabajo para los blancos, pero no para los negros), a las circunstancias históricas (en el momento

en que estaba en su apogeo, “la trata negrera era considerada una obra pía”) y a las características peculiares del pueblo sometido a la esclavitud (se trata siempre de una “raza eternamente menor de edad”)[605], la condena a esta institución resulta clara. En el primer volumen, cuyo Prefacio lleva la fecha de 1855, podemos leer:

> “En una mitad de los Estados Unidos existen dos sociedades establecidas en el mismo suelo: una muy poderosa, activa, unida, vigilante, la otra débil, desunida, indiferente, explotada como un rebaño; y, sin embargo, esta grey despreciada es para ese país una amenaza eterna [...] La mancha que enloda esta gran sociedad la sitúa por debajo de Europa”[606].

Incluso habiendo trazado este cuadro realista, el Prefacio continúa celebrando a los Estados Unidos como el lugar privilegiado de la libertad, garantizada y custodiada por una “Constitución admirable”[607]. Por dura que pueda ser la suerte de los negros —sobre los indios el silencio continúa siento obstinado—, esta es irrelevante en el momento de formular el juicio general sobre el país objeto de investigación. Pero hay más. Laboulaye reconoce que la esclavitud hace sentir su peso opresivo sobre el propio amo blanco: a él se le niega el derecho de instruir y de emancipar libremente a su propio esclavo, incluso si se trata del hijo nacido de la relación con una esclava; él está obligado por la ley a infligir al esclavo culpable hasta los castigos más drásticos, incluido el de la castración[608]. Pero, a pesar de todo, las críticas contra estas inadmisibles interferencias sobre la libertad individual de los propietarios blancos no enturbian en lo más mínimo el cuadro luminoso que ya conocemos.

En 1864 Laboulaye denuncia el privilegio que la cláusula constitucional de los “tres quintos” reconoce a la “raza particular, superior”, constituida por los “grandes señores” del Sur, que son los propietarios de esclavos (supra, cap. IV, § 1). Pero si las cosas están así, si la desigualdad caracteriza las relaciones entre las propias élites, si hasta en el ámbito de la comunidad blanca hay una “raza particular” privilegiada, ¿qué sentido tiene la afirmación según la cual lo que caracteriza a los Estados Unidos es “la más absoluta igualdad política”? Laboulaye no siente la necesidad de revisar sus posiciones. Al contrario, no vacila en reafirmarlas en el Prefacio al tercer volumen, que continúa celebrando la revolución norteamericana como la única auténticamente democrática.

Y al igual que se hace respecto de los colonos propiamente dichos, también se deja a un lado Irlanda. En el curso de su viaje al otro lado de la Mancha, Tocqueville visita la infeliz isla, de la que describe sin indulgencias la

desesperada situación en que se encuentra. No se trata sólo del hecho de que "la miseria es horrible; aquí se niega la propia libertad liberal, pisoteada por los "tribunales militares" y por una "numerosa gendarmería odiada por el pueblo". Llegados a este punto, se hace una comparación entre Inglaterra e Irlanda: "Las dos aristocracias de las que he hablado tienen el mismo origen, las mismas costumbres, casi las mismas leyes. Y, sin embargo, una ha dado a los ingleses durante siglos uno de los mejores gobiernos del mundo, la otra, a los irlandeses, uno de los más detestables que se pueda imaginar"[609]. Se trata de una declaración que causa estupor: no sólo el lector no es informado de que la aristocracia dominante en Irlanda es la misma inglesa o de origen inglés, sino que tiene la impresión de hallarse ante dos países distintos, no ante dos regiones de un Estado único, sometido a la autoridad de un mismo gobierno y de una misma Corona.

Entonces se puede comprender la conclusión llena de admiración de Tocqueville: "Veo al inglés seguro bajo la protección de sus leyes"[610]. Claramente, el irlandés no es incluido en la categoría de "inglés", pero tal falta de inclusión no parece constituir un problema, no compromete el juicio lisonjero acerca del país visitado, señalado como modelo de libertad.

14. LA CUESTIÓN COLONIAL Y EL DESARROLLO DIFERENTE DEL RADICALISMO EN FRANCIA, INGLATERRA Y ESTADOS UNIDOS

A propósito de Bentham y de su escuela en ocasiones se ha hablado de "radicalismo filosófico"[611]. El teórico del utilitarismo asume tonos que desacralizan la tradición política, jurídica e ideológica de su país. Él no duda en denunciar "la corrupción casi universal" que azota Inglaterra y el nefasto papel de una "aristocracia corrupta y corruptora"[612]. No deja exenta de críticas ni siquiera a la Revolución Gloriosa, a pesar del aura religiosa que la rodeaba habitualmente: "El pacto originario, entre el rey y el pueblo, era una leyenda. El pacto posterior, entre la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes, fue también demasiado real"[613] y sancionó el dominio de la oligarquía.

Sin embargo, basta observar el modo en que Bentham se comporta con respecto a las cláusulas de exclusión de la tradición liberal para darse cuenta de que estamos bien lejos del radicalismo entendido en el sentido que ya he precisado. Ya hemos hablado de los residuos y del "material de desecho", y de los recluidos en las casas de trabajo. Ahora conviene ocuparse de la condición de los negros. Bentham inserta "la legitimación —no anulada todavía— de la

esclavitud doméstica fundada en el color" entre las "imperfecciones de detalle" que se pueden descubrir hasta en el "sistema incomparablemente feliz" de los Estados Unidos[614]. A partir de esta descripción tan eufemística de la institución de la esclavitud, el liberal inglés insiste en el hecho de que tiene que haber un proyecto de emancipación acorde al principio de una progresividad extrema y ser conducido exclusivamente desde arriba. En un texto de 1822 hallamos una declaración muy significativa: "Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es un motivo para que un ser humano deba ser irremediablemente abandonado al capricho de su torturador"[615]. Entonces, esto nos lleva a pensar en la abolición de la esclavituden las colonias francesas; y, sin embargo, se hace referencia, como lo aclara una nota, ¡al Código negro de Luis XIV!

En lo que respecta a la progresividad, esta es necesaria no sólo con el fin de respetar "los derechos de la propiedad" (que debe ser indemnizada por la pérdida sufrida) sino también de educar al esclavo en la libertad[616]. Bentham propone una "lotería" de la emancipación que podría tener lugar al momento de la transmisión hereditaria de esta peculiar propiedad, y de la que podría beneficiarse un décimo de los esclavos poseídos por el difunto. La apelación a los amos para que den prueba de ductilidad es la otra cara de la indignada condena a cualquier iniciativa desde abajo:

> "La injusticia y las calamidades que han acompañado intentos precipitados, constituyen la objeción más grave contra los proyectos de emancipación. Esta operación no necesita ser llevada a término por una revolución violenta que, sembrando el descontento en todos, destruyendo toda propiedad y colocando a todas las personas en una condición que no les resulta apropiada, puede producir males mil veces mayores que todos los beneficios que se pueden esperar de ello"[617].

Sin duda es Francia el lugar privilegiado para la formación del radicalismo, en el sentido definido por mí. El asunto se comprende bien. El país está favorablemente dispuesto a aceptarlo tras la derrota de la guerra de los Siete años y la pérdida de gran parte de las colonias. Con posterioridad, la polémica que se desarrolla en ambas riberas del Atlántico con ocasión de la rebelión de las colonias inglesas, termina con el descrédito de ambas fracciones del partido liberal: si bien la revolución norteamericana —con el desarrollo de relaciones de igualdad dentro de la comunidad blanca y con el claro distanciamiento con respecto al mundo del privilegio feudal— estimula el incremento de la crítica al

Antiguo Régimen y la crisis del modelo inglés en Francia, el desencanto por la permanencia de la esclavitud en los Estados Unidos y por el surgimiento de un Estado racial sin precedentes, pone en crisis también el modelo norteamericano. En estas dos crisis echa sus raíces el radicalismo francés.

Pero a su vez ¿qué influencia ejerce éste del otro lado del canal de La Mancha y al otro lado del Atlántico? El problema también puede ser reformulado así: la Inglaterra liberal surgida de la Revolución Gloriosa y, sobre todo, la revolución norteamericana, contribuyen poderosamente a la preparación ideológica de la revolución francesa y, con posterioridad —a través de la crisis de los dos modelos—, a la formación del radicalismo; ¿por qué este último no parece arraigar de manera profunda en los dos países clásicos de la tradición liberal? Es obvio que el tormentoso curso de la revolución y el surgimiento del Terror dañan de inmediato la capacidad de atracción de Francia. También la represión desempeña un apreciable papel obstaculizando la difusión del radicalismo. En Inglaterra, en 1794, el *habeas corpus* queda suspendido durante ocho años; una nueva suspensión tiene lugar en 1817; mientras que dos años después se produce aquello que ha pasado a la historia como la masacre de Peterloo, o, para decirlo con las indignadas palabras de una revista inglesa de la época, "la inútil e injustificada carnicería de hombres, mujeres y niños indefensos"[618]. Los miembros de las asociaciones de trabajadores, de los clubes de orientación más o menos jacobina, los cartistas, comprometidos en la lucha por la extensión del sufragio, sufren la deportación a Australia y allí padecen una horrible suerte, y mueren a menudo bajo los golpes de fusta repartidos con profusión. No vamos a hablar de los "disidentes irlandeses" que "entre el siglo XVIII y el XIX tuvieron en Australia su Siberia oficial". En general, "entre 1800 y 1850 fueron deportados representantes de casi todos los movimientos radicales existentes en Gran Bretaña"[619]. Obviamente, la represión golpea también los círculos que consideran legítima, y hasta la invocan, la revolución violenta de los esclavos negros[620]. Por su parte, de 1798 data la promulgación en los Estados Unidos de los *Alien and Sedition Acts*, que acarrean graves restricciones de las libertades constitucionales, confieren al presidente un margen muy amplio de discrecionalidad y golpean de manera particular a los seguidores de las ideas sospechosas de ser influenciadas por la revolución francesa. Por otra parte, ya conocemos de la violencia, sobre todo desde abajo, a la que son expuestos los abolicionistas.

Y, sin embargo, ni el Terror en Francia, ni la represión en Inglaterra y en los Estados Unidos son suficientes para explicar la debilidad del radicalismo al otro lado del canal de la Mancha o del Atlántico. Es necesario profundizar el análisis.

En Inglaterra, el estallido de la guerra permite a la clase dominante presentar como una obligación patriótica la lucha contra el fanatismo revolucionario que azota Francia y que amenaza con expandirse a Irlanda, lo que representa un riesgo mortal para el imperio británico. En lo que respecta a los Estados Unidos, es interesante observar el debate en el que —en vísperas de la guerra contra Inglaterra que estalló en 1812— se ven comprometidos dos prestigiosos representantes del Sur. El primero, Randolph, se declara contrario a la apertura de las hostilidades: preñada de peligros está la situación en el frente interno, donde los "infernales principios de la libertad francesa" corren el riesgo de provocar la revuelta de losesclavos; sí, "la revolución francesa los ha contaminado incluso a ellos"[621]. Calhoun, por su parte, no tiene estas preocupaciones: es cierto que hay que prestar atención al estado de opinión de los esclavos, pero por fortuna, "más de la mitad de ellos no ha oído hablar nunca de la revolución francesa"[622].

Es decir, el radicalismo, al reconocer el derecho de los esclavos negros o de los semiesclavos irlandeses a empuñar las armas contra sus amos, constituía una seria amenaza a la estabilidad de los Estados Unidos y a la integridad territorial del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda. El peso menor de la cuestión colonial o de las poblaciones de origen colonial es también lo que explica la mayor difusión del radicalismo en Francia. Cuando estalla la revolución negra en Santo Domingo, los ambientes radicales de París no tienen mayor dificultad en reconocer y legitimar el hecho consumado: aunque se corra el riesgo de perder las restantes colonias, como no se cansan de advertir los antiabolicionistas, no se trata de una tragedia irreparable. Distinta es la situación para Inglaterra y los Estados Unidos.

La revolución negra de Santo Domingo suscita una oleada de indignación en ambos países. "Un Estado negro en el archipiélago occidental —escribe "The Times"— es radicalmente incompatible con todo el sistema de la colonización europea". Y, por tanto: "Obviamente, en esta zona, Europa recuperará la influencia y el dominio que justamente reivindica, en virtud de la sabiduría superior y de las dotes superiores de sus habitantes"[623]. Los Estados Unidos no sólo se niegan a reconocer el país surgido de la revolución negra, sino que hacen todo lo posible por aislarlo, debilitarlo, demolerlo.

En esta operación se distingue Jefferson. A primera vista parece ser el más próximo al radicalismo. En enero de 1793, sin dejarse impresionar por la acusación lanzada por su ex secretario privado contra los jacobinos (aquí se habla, con referencia a París, de "calles [...] literalmente rojas de sangre"),

continúa defendiendo con pasión la “causa” de la revolución francesa. “Con tal de no verla fallar, preferiría ver la mitad de la tierra desolada. Si quedara sólo un Adán y una Eva en algún país, pero libres, eso sería mejor que cómo está ahora”. Por añadidura, Jefferson contrapone positivamente Francia a los Estados Unidos, donde los anglófilos consideran la Constitución de 1787, con los amplísimos poderes conferidos al presidente y al ejecutivo, un primer paso hacia la instauración de la monarquía[624].

Y sin embargo, el cuadro cambia claramente tras la revolución negra de Santo Domingo. Sabemos que Jefferson interpreta de manera radical el principio de igualdad, pero siempre en el ámbito de la comunidad blanca. Nunca ha creído enla posibilidad de una convivencia de blancos y negros sobre bases igualitarias: esta constituiría un desafío injustificable a las “distinciones reales instituidas por la naturaleza” y terminaría por desembocar “en el exterminio *[extermination]* de una u otra raza”[625]. Cuando en la isla del Caribe estalla el conflicto entre propietarios blancos y esclavos negros, la simpatía del estadista norteamericano se vuelve de inmediato hacia los primeros; profunda es ahora la angustia por “la tempestad revolucionaria que está arrasando el globo”. De aquí, el apoyo al ejército invasor enviado por Napoleón, y este no cesa ni siquiera cuando recurren a prácticas repugnantes, como la introducción de perros adiestrados en destrozar a los negros y la organización de espectáculos masivos —al mismo tiempo emocionantes e instructivos— en torno a tal suceso[626].

15. EL REFLUJO LIBERAL DEL RADICALISMO CRISTIANO

En los Estados Unidos el radicalismo se forma sobre una base cristiana. Pero la lectura según el punto de vista religioso del conflicto implica límites graves; se presta escasa atención a las humillaciones y a la opresión que sufren los negros también en el Norte: se trata de una condición que no asume la forma inmediatamente evidente de la esclavitud y del pecado. Al finalizar la guerra de Secesión el movimiento abolicionista se disgrega con rapidez y, como quiera que sea, no es capaz de oponer una resistencia teórica y mucho menos práctica al régimen terrorista de supremacía blanca, que se impone en el Sur a partir del compromiso (antinegro) de 1877 entre las dos secciones de la comunidad blanca. El peso del prejuicio racial es demasiado fuerte y sólo una presencia masiva y prolongada de las tropas de la Unión habría podido garantizar a los negros el disfrute de los derechos políticos y el pleno reconocimiento de los derechos civiles. Pero todo eso habría implicado una violación demasiado grave del principio liberal del autogobierno. Entre los teóricos del abolicionismo, quizás el

único que sea propenso a recorrer hasta el final el camino de la imposición, por la fuerza de las armas, del principio de igualdad racial es Wendell Phillips, pero, cuando en 1875 trata de exponer sus razones en una asamblea en Boston, lo hacen callar bruscamente. Ya el año anterior un senador del Sur había observado satisfecho: "El radicalismo se está disolviendo, se está haciendo pedazos"[627]. Cuando las tropas federales se retiran del Sur se reafirma el autogobierno local, pero al mismo tiempo desaparece la democracia radical y regresa el calvario de los negros.

Por añadidura, lo que estimula en el abolicionismo cristiano anglo-americanola condena del pecado esclavista es la simpatía por un pueblo ampliamente cristianizado, que ve en el cristianismo un instrumento con el cual superar la condición de total deshumanización y conseguir un mínimo de reconocimiento. Gracias a la abolición de la esclavitud, liberado de la obsesión del pecado y de la complicidad en el pecado, Parker considera que no hay solución política al persistente problema de las discriminaciones e injusticias sufridas por los negros: sólo se puede esperar en la fusión matrimonial de las dos razas, o sea, en los efectos benéficos de insuflar la "poderosa sangre anglosajona" en las venas de los negros. Es una perspectiva en cierto modo radical, en clara contratendencia respecto a la ideología dominante. Y, sin embargo, ahora se trata, más que de organizar a los negros oprimidos, de que los opresores superen los prejuicios que consolidan barreras de raza y de casta: el radicalismo tiende así a ser reabsorbido por el liberalismo. Peor aún están las cosas en lo que respecta a los indios, considerados salvajes y paganos. Parker no vacila en justificar la política de "continua agresión, invasión y exterminio" llevada adelante por este pueblo indómito que son, precisamente, los anglosajones[628]. En efecto, el fin de la guerra de Secesión infunde nuevo ímpetu a la marcha hacia el Far West. Y, una vez más, el peso de la cuestión colonial interviene para explicar la debilidad del radicalismo norteamericano.

16. LIBERALSOCIALISMO Y RADICALISMO

Kant se acerca al radicalismo mucho más que Bentham. No es tan significativa la toma de posición clara en favor de la Francia revolucionaria. Más relevante es el hecho de que, al intervenir en 1795, a un año de distancia de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas, con clara referencia crítica a Inglaterra, *Por la paz perpetua* identifica "las islas de la caña de azúcar" como los "lugares de la más cruel esclavitud que haya sido imaginada jamás". Pero otros dos elementos resultan decisivos: a semejanza de los radicales franceses —

no olvidemos que la cuestión colonial pesa sobre Alemania menos que sobre Francia— Kant problematiza claramente el límite entre civilización y barbarie: es ya Inglaterra la que representa la causa de la "esclavitud y barbarie". En fin, de manera totalmente distinta respecto a los liberales, él no se limita a criticar a Pitt; agrega que el estadista inglés con razón "es odiado como un enemigo del género humano"[629]. Por otra parte, el radicalismo del filósofo alemán no escapa a sus contemporáneos: si bien Goethe considera poco "liberal" el comportamiento asumido por él frente a Inglaterra, Wilhelm von Hum-boldt se distancia claramente del "democratismo" presente en *Por la paz perpetua*[630].

En lo que respecta a Inglaterra, más que Bentham, quien se acerca al radicalismo es, si acaso, John S. Mill, que identifica en la esclavitud "la más flagrante de las violaciones posibles" de los principios liberales y cataloga a aquellos que la defienden como las "fuerzas del Mal"[631]. En su *Autobiografía,* junto a la "noble multitud de los abolicionistas", Mill alaba también a John Brown, el protagonista del desafortunado intento por hacer que se rebelaran los esclavos del Sur de los Estados Unidos[632]. En un texto de 1824 el filósofo inglés expresa su simpatía por la causa de los negros de Santo Domingo-Haití, que en vano la expedición napoleónica trata en parte de "exterminar", en parte de reducir de nuevo a condiciones de esclavitud[633]. Mill no parece retroceder horrorizado ante la perspectiva de una revolución de los esclavos negros desde abajo, mostrando un claro alejamiento de la gran mayoría de sus contemporáneos. Y, sin embargo, por otra parte, él es el teórico de una nueva "esclavitud", de carácter temporáneo y pedagógico, en contra de los "salvajes" *(infra,* cap. VII, §3).

Por otro lado, el autor inglés afirma que la última etapa de su evolución está caracterizada, al mismo tiempo, por el acercamiento al "socialismo" y por una renovada desconfianza con respecto a la "democracia": lo que la provocó y la justificó fueron "la ignorancia y, en especial, el egoísmo y la brutalidad de las masas"[634]. La democracia, ya problemática en la metrópoli, se revela decididamente peligrosa y desacertada con relación a las colonias y a los pueblos de origen colonial (comprendidos los afro-norteamericanos). Teórico del despotismo universal de Occidente, Mill parece igualmente lejano de la "democracia abolicionista" y radical.

Y, por tanto, no hay que confundir el radicalismo con el socialismo. Aspiraciones socialistas pueden conjugarse bien con el colonialismo. Seguidores de Fourier y Saint-Simón piensan edificar comunidades de tipo más o menos

socialistas en las tierras arrebatadas en Argelia a los árabes[635]: al igual que la "democracia", también el "socialismo" puede ser pensado limitándolo al "pueblo de los señores" y en perjuicio de los pueblos coloniales o de origen colonial. En algunos momentos de su evolución Mill se acerca al liberalsocialismo, sin que por ello supere el umbral que lo separa del radicalismo.

Con respecto al sionismo, Arendt ha llamado la atención sobre la presencia en este de una tendencia a primera vista singular: está caracterizada, de un lado, por el apoyo a los objetivos "chovinistas"; y del otro, por el empeño en llevar a cabo experimentos colectivistas y de una "rigurosa realización de la justicia social" dentro de la propia comunidad. Se delinea así un "conglomerado absolutamente paradójico de acercamiento radical y reformas sociales revolucionarias en política interior, y de métodos anticuados y del todo reaccionarios en política exterior", en el campo de las relaciones con los pueblos coloniales[636]. Es decir, la "democracia para el pueblo de los señores" puede también ir más allá y configurarse como socialismo para el "pueblo de los señores", mientras que lo que define el radicalismo es, precisamente, la polémica contra la pretensión de un determinado grupo étnico o social de comportarse como "pueblo de los señores".

Cuando en 1860, en el curso de la segunda guerra del opio, una expedición franco-británica devastó el Palacio de Verano, fue Víctor Hugo quien se reveló como el heredero del radicalismo, con su denuncia de la barbarie perpetrada por los pretendidos civilizadores, mientras que para Mill, como para la cultura liberal de la época, continúan existiendo pocas dudas sobre la perfecta identidad de Occidente y civilización *(infra,* cap. VIII, §3; cap. IX, §5).

CAPÍTULO SEXTO

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LOS INSTRUMENTOSDE TRABAJO EN LA METRÓPOLI Y LAS REACCIONESDE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES

1. LOS EXCLUIDOS Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Hemos visto que la tradición liberal está atravesada por dos cláusulas macroscópicas de exclusión. En realidad, hay una tercera, contra las mujeres, pero que presenta características peculiares. Cuando ellas pertenecen a las clases superiores, siempre forman parte, siquiera en funciones subalternas, de la comunidad de los libres: pensemos en particular en las propietarias de esclavos. El movimiento de emancipación femenina podrá adquirir una base social de masas sólo más tarde, en el momento en que pueden participar en él las mujeres anteriormente sometidas a una condición de esclavitud, o bien confinadas en los niveles inferiores de una sociedad de castas. La lucha provocada por las máquinas bípedas de la metrópoli, por un lado, y por los esclavos y las poblaciones coloniales o de origen colonial por el otro, es lo que explica, en primer lugar, el desarrollo del liberalismo en los siglos XVIII y XIX.

En ambos casos, más que por la consecución de objetivos particulares, los excluidos protestan por el hecho de que se les niega la dignidad humana. Se trata de una lucha por el reconocimiento, en el sentido aclarado por Hegel en un celebérrimo capítulo de la *Fenomenología del espíritu.* El negro encadenado, dibujado en la propaganda abolicionista, reivindica la libertad, subrayando en el escrito que circunda la imagen que él también es un “hombre”. A su vez, Toussaint Louverture, el gran protagonista de la revolución de Santo Domingo, invoca “la adopción absoluta del principio por el cual, ningún hombre, ya sea rojo, negro o blanco, puede ser propiedad de su semejante”[637]. Tonos similares resuenan en el París inmediatamente posterior a la revolución de julio, cuando los diarios populares reprochan a los “nobles burgueses” su obstinación en querer ver en los obreros “máquinas” en lugar de “hombres”; nada más que

“máquinas” llamadas a producir sólo para satisfacer las “necesidades” de sus patronos; tras la revolución de febrero de 1848, la obtención de los derechos políticos por parte de los proletarios es la demostración de que también estos comienzan a ser finalmente elevados al “rango de hombres”[638].Condorcet reconoce enfáticamente tal dignidad a los esclavos negros y se la niega a sus amos blancos; de manera análoga Engels, al dirigirse a los obreros ingleses dice que él está “contento y orgulloso” de haberlos visitado y que sufren “una esclavitud peor que la de los negros de América”[639], y exclama: “He comprobado que sois *hombres,* miembros de la gran familia internacional de la *humanidad”* y que representáis “la causa de la *humanidad”* pisoteada, por el contrario, por los capitalistas, empeñados en un “comercio indirecto de carne humana”, en una trata de esclavos apenas camuflada[640].

A la lucha de los excluidos por ser reconocidos en su dignidad de hombres, corresponde, en la vertiente opuesta, la polémica contra la Declaración de los derechos del hombre. En el campo liberal la intervención más célebre es la de Burke. En él es total la condena de esta teoría subversiva que abre el camino a las reivindicaciones políticas y sociales de “peluqueros” y “vendedores de velas”, “por no hablar de otras innumerables actividades aún más serviles que éstas”, a las reivindicaciones de la “multitud marrana”, o, como quiere que sea, de gente cuya “ocupación sórdida y mercenaria” *(sordid mercenary occupation)* implica por sí misma “una perspectiva mezquina de las cosas humanas”[641].

Incluso a la distancia de algunos decenios, a los ojos de Bentham, la Declaración de los derechos del hombre de 1789 no es más que un cúmulo de “sofismas anárquicos”. ¿Se sanciona en ella la *égalité* entre todos los hombres? Sarcástico resulta el comentario del liberal inglés: “Todos los hombres, es decir, todos los seres de la especie humana, y así, el aprendiz es igual en derechos a su patrono, tiene el derecho de gobernar y de castigar al patrono, ese mismo derecho que el patrono ejerce con respecto a él”. Y, por tanto, el “absurdo principio de la *égalité* puedecomplacer sólo a los ‘fanáticos’ y a la ‘multitud ignorante’”. ¿La Declaración habla de la “ley como expresión de la voluntad general”? Pero está claro que de ese modo no se pueden justificar las restricciones censales del sufragio. La propia teorización del derecho de propiedad, contenida en ese texto solemne, le resulta sospechosa a Bentham: no está bien precisado el objeto concreto de tal derecho, y, como quiera que sea, se trata de un derecho que, una vez más, compete “a cada individuo, sin límite alguno”, incluso al que no posee nada y sufre hambre:

“En otros términos, se establece un derecho de propiedad universal: es decir,

todo es común a todos. Pero, dado que lo que pertenece a todos no pertenece a nadie, de aquí se deriva que el efecto de la Declaración no es el de establecer la propiedad, sino el de destruirla: y de ese modo la han comprendido los partidarios de Babeuf, estos verdaderos intérpretes de la Declaración de los derechos del hombre, a los cuales no se les puede reprochar otra cosa que haber sido consecuentes con la aplicación del principio más falso y más absurdo[642].

Cuando condena estos "principios generales" abstractos —frente a los cuales justamente Inglaterra muestra "extrema repugnancia"— y que, pronunciados por "bocas hambrientas", pueden sólo producir catástrofe, Bentham se remite a Malouet, uno de los pocos en Francia que intentó disipar "la nube de las ideas confusas"[643]. En efecto, son los anglómanos los que tratan de bloquear la promulgación de la Declaración de los derechos del hombre; al apelar a vagos "principios generales" y a conceptos "metafísicos" —alerta Malouet— se juega con fuego: se corre el riesgo de excitar a la "inmensa multitud de los hombres sin propiedad", "las clases desafortunadas de la sociedad", a "los hombres colocados por la suerte en una condición dependiente" y "desprovistos de luces y de medios"; a ellos habría que enseñarles los "límites justos", más que la "extensión de la libertad natural"[644].

Es significativo que sea Malouet quien adopte una clara posición contra la categoría de derechos del hombre, que después desempeña un papel relevante en la polémica contra el abolicionismo. Es este segundo aspecto el que desempeña un papel central en los Estados Unidos, donde, en el ámbito de la comunidad blanca, la cuestión no asume la relevancia que tiene en Francia, pero donde se hace cada vez más candente el conflicto relativo a la esclavitud negra. La tesis (contenida en la Declaración de independencia), según la cual "todos los hombres han sido creados iguales" y con el derecho a gozar de "determinados derechos inalienables", es adoptada, en concreto, como punto de mira. Aquí se encuentra la "locura metafísica", que más tarde halla su expresión más concentrada en la revolución francesa: esta es la acusación formulada por el "Burke norteamericano", es decir, por Randolph, que también en esa ocasión se remite de manera explícita al liberal inglés[645]. Surgidos bajo el influjo de la revuelta contra los presuntos "derechos imprescriptibles de los reyes", invocados por la Corona británica, ahora los Estados Unidos corren el riesgo de sucumbir a la locura de los "derechos imprescriptibles de los esclavos negros"[646]. De manera análoga, Calhoun llama la atención sobre los "frutos venenosos" de ese "lugar de

la Declaración de nuestra independencia" que pretende conferir a todos los hombres "el mismo derecho a la libertad y a la igualdad"; de aquí parten los abolicionistas para desencadenar una fanática lucha contra la esclavitud negra y las "instituciones delSur", por ser "un ultraje contra los derechos del hombre"[647].

En cuanto a Inglaterra, y pensando principalmente en las colonias, en 1880, Disraeli define los "derechos del hombre"[648] como un "sin sentido". La lucha por el reconocimiento, conducida por las poblaciones coloniales o de origen colonial, se revela particularmente larga y compleja: esta conseguirá resultados decisivos sólo en el siglo XX. Pero ahora conviene dirigir la atención a la lucha desarrollada por las máquinas bípedas en la metrópoli capitalista y en el ámbito de la comunidad blanca.

2. EL INSTRUMENTO DE TRABAJO SE CONVIERTE EN CIUDADANO PASIVO

Los ambientes sociales y políticos que, en ambas riberas del Atlántico, se auto-celebran como la comunidad de los libres, no entienden por libertad sólo el disfrute tranquilo de la esfera privada: ser excluido de los organismos representativos y de la vida política ya se advierte como expresión de despotismo. Por otra parte, resulta obvia la negación de los derechos políticos a aquellos que no poseen ningún título para ser reconocidos como miembros de la comunidad de los libres: ¿cómo pueden pretender formar parte de ella el "caballo" o el "caballo de carga", con los que Locke y Mandeville comparan al trabajador asalariado, o bien el "instrumento vocal", el "instrumento bípedo" y la "máquina de trabajo", de los que hablan Burke y Sieyès? Es decir, aquellos que continúan siendo definidos mediante las categorías utilizadas por Aristóteles para imaginar la figura del esclavo, no pueden gozar de la ciudadanía política. Si no son hombres, son miembros de un pueblo distinto e inferior, son bárbaros (los esclavos por excelencia).

Al menos en lo que respecta a Francia, el cuadro comienza a cambiar de manera sensible a partir de la revolución. Durante algún tiempo Sieyès habla por igual de los trabajadores asalariados como del conjunto de las "máquinas de trabajo" y de las "máquinas bípedas", o sea, como de la "multitud siempre niña"[649]. Pero después del 14 de julio de 1789, mientras ya se discute de la promulgación de la Declaración de los derechos del hombre, él advierte una nueva necesidad, la necesidad de una mayor "claridad de lenguaje". Hay que distinguir entonces entre "derechos naturales y civiles" o "derechos pasivos",

por un lado, y “derechos políticos” o “derechos activos”, por el otro. Los primeros, que implican la protección de la “persona”, de la “propiedad”, de la “libertad”, competen a cada hombre. La ex máquina bípeda ve ahora reconocida su dignidad, no sólo de hombre, sino también de ciudadano, aunque sea de la un “ciudadano pasivo”, excluido de la participación en la vida política, como lo son las “mujeres”, los “niños”, los “extranjeros”[650].Estamos ante una novedad relevante. Así como durante mucho tiempo “trabajo libre” ha sido una antilogía, por el hecho de que en realidad, trabajo era sinónimo de *servitus*, también durante mucho tiempo ha sonado como una antilogía la categoría de “ciudadano pasivo”: aquel que está sometido a la necesidad del trabajo y, por tanto, a la *servitus*, está excluido, por definición, de la categoría de los hombres libres, los cuales disfrutan de la libertad y de la ciudadanía en toda su extensión. Para Locke carece de sentido reconocer los derechos políticos a aquellos que, como sabemos, se han “convertido en esclavos” por la indigencia, por la necesidad, por el trabajo y por la condición de servidumbre implícita en él, y que tampoco forman parte de la sociedad civil, cuyo objetivo es la defensa de la propiedad. De manera análoga argumenta Blackstone: el derecho al voto no puede ser extendido a “personas indigentes”, que precisamente por eso, “están bajo el dominio inmediato de otros”[651]. Aún a la distancia de algunos decenios, Constant recurre a la misma motivación cuando excluye al trabajador asalariado del disfrute de los derechos políticos: este carece de la “renta necesaria para vivir independiente de toda voluntad ajena” y “los propietarios son dueños de su existencia porque pueden negarles el trabajo”[652]. Resulta particularmente interesante ver la evolución del primer gran teórico de la ciudadanía pasiva. Todavía en septiembre de 1789 Sieyès no vacila en definir como “forzado” el trabajo de la “multitud sin instrucción” que, por lo tanto, esta “privada de libertad”[653]. No tiene sentido plantearse el problema de gratificar con la libertad política a quien está destinado a estar privado de la libertad en cuanto tal. Al contrario, aquí podríamos preguntarnos si no sería oportuno transformar la “esclavitud de la necesidad”, de hecho existente, en una “esclavitud sancionada por la ley”, según el modelo adoptado en Estados Unidos para los siervos blancos por contrato[654].

La revolución francesa pone en discusión la configuración del siervo en cuanto simple instrumento de trabajo. Y entonces emerge nítida la figura del ciudadano puramente pasivo, la cual, sin embargo, tiene detrás un largo proceso de gestación. Un significativo papel lo desempeña la comunidad de los libres, interesada en conferir credibilidad a su discurso y a su auto-celebración. Bajo el

influjo de la Revolución Gloriosa Locke, Mandeville, Blackstone, por un lado, reconocen y hasta subrayan —para evitar equívocos— la *servitus* a la que se somete y debe someterse también el trabajador asalariado; por otro lado, celebran a Inglaterra como la tierra de los libres en el ámbito de la cual no hay lugar para la "esclavitud perfecta"(Locke), para la "esclavitud en sentido estrecho"(Blackstone), o para la esclavitud colonial (Mandeville). Todavía en el siglo XVII Burke observa que, en las clases subalternas, la "bendición común" de la libertad fácilmente puede "ir mezclada con mucho trabajo abyecto, con una gran miseria, con todas las apariencias de la servidumbre [exterior of servitude]"[655]. Clara es la preocupación por subrayar la libertad del trabajador asalariado, invitado a no dejarse irritar y desviar por la dureza de sus condiciones materiales de vida, y a reconocerse en un ordenamiento que, a pesar de todo, le garantiza la libertad.

La dimensión ideológica de tal discurso surge con claridad de la lectura de un autor del siglo XVIII inglés. Respecto a la constricción jurídica del trabajador esclavo, Joseph Townsend considera más eficaz la constricción económica que impone, silenciosa pero infaliblemente, la obediencia al siervo aterrorizado por la perspectiva de la muerte por inanición. Queda establecido el dominio ejercido por los "más delicados", exonerados del trabajo y "dejados en libertad sin interrupción", sobre aquellos que, de una forma o de otra, deben ser obligados a cumplir "las tareas más serviles, más sucias y más abyectas"[656]. En el paso de una condición a otra, la coacción no desaparece en absoluto: si acaso se hace más imperiosa. Eso no impide al pastor liberal inglés trazar un cuadro muy edificante de su país: incluso el más miserable es "un hombre libre"(free-man), que ofrece un "servicio libre" sobre la base de "su propio juicio y arbitrio", sin la "constricción" a la que es sometido el "esclavo"[657].

En la figura del ciudadano pasivo hay algo más. Esta es en realidad la expresión de una exigencia, interna a la comunidad de los libres, pero también y, sobre todo, una respuesta a su lucha por el reconocimiento, desarrollada por los siervos de la metrópoli. Al menos de manera potencial, la idea de una ciudadanía generalizada, aún siendo meramente pasiva en la mayor parte de los casos, pone en discusiónel ordenamiento de casta de la sociedad, en el que, por su parte, continúa reconociéndose Townsend. Justo a causa de su novedad, la categoría de ciudadano no se impone de golpe ni siquiera en el propio Sieyès, que compara los no-propietarios con los "extranjeros" y los "niños": también el esclavo era un extranjero, más bien el extranjero por excelencia, el bárbaro; o bien era un niño, en cuanto formaba parte de la gran familia del amo. En este sentido, Constant es menos sagaz que Sieyès, dado que continúa hablando de los no-propietarios

excluidos de los derechos políticos, en primer lugar, como de “extranjeros” o de “muchachos”[658].

La categoría de ciudadano pasivo presenta, por el contrario, la posterior ventaja de responder a la objeción de Rousseau, retomada más tarde por Robespierre. En un Estado bien ordenado —había subrayado el filósofo ginebrino— nadie tiene que sentirse “extranjero”[659]. Apartándose claramente de la monarquía absoluta y de la aristocracia, donde sólo uno o sólo pocos individuos pueden decir que tienen una “patria”, mientras que todos los demás son personas sin ciudadanía, se trata de edificar una sociedad, un “régimen democrático” —reafirma más tarde el diligente jacobino— en el cual “el Estado es realmente la patria de todos los individuos”, admitidos todos, en un plano de igualdad, “en la plenitud de los derechos del ciudadano”[660]. Pero, aunque no en el sentido más restringido del término, también el proletario es un ciudadano, miembro de esa “nación” tan querida por Sieyès, y que Boulainvilliers y la nobleza cometen el error de querer escindir, en un pueblo aristocrático descendiente de los francos victoriosos, y en un pueblo plebeyo descendiente de los galo-romanos derrotados[661].

3. INVENCIÓN DE LA CIUDADANÍA PASIVA Y DE LA LIBERTAD NEGATIVA Y RESTRICCIÓN DE LA ESFERA POLÍTICA

La comunidad de los libres —obligada a conceder a los excluidos al menos la ciudadanía pasiva, bajo la presión de la lucha que estos llevan a cabo— enseguida debe enfrentar un nuevo reto a su exclusivismo. Ya en junio de 1790 Marat hace polemizar contra la “aristocracia de los ricos” a un representante de los “desafortunados” a los que se les niega la ciudadanía política: “A vuestros ojos, nosotros somos siempre la canalla”[662]. Por otro lado, hemos visto a Robespierre comparar a los no-propietarios excluidos de los derechos políticos con los esclavos: la concesión de la ciudadanía pasiva no detiene la lucha por el reconocimiento.

Constant trata de responder a las objeciones de las corrientes más radicales surgidas en el curso de la revolución francesa: no, el no-propietario excluido del disfrute de los derechos políticos no puede ser confundido con el esclavo[663]. Al contrario del segundo, el primero, al igual que todos los demás ciudadanos, está protegido por la ley y goza de plena libertad en el ámbito de su esfera privada, y en eso reside la esencia de la libertad moderna. En Inglaterra y en América, en el curso del conflicto con la monarquía, la comunidad de los libres había

reivindicado una libertad bien distinta, en absoluto dispuesta a renunciar a la gestión de losasuntos públicos. Pero está claro que esta plataforma no puede sobrevivir ante la aparición de un movimiento de lucha de las clases populares que protesta contra su exclusión de los derechos políticos y, al mismo tiempo, pretende modificar las relaciones de trabajo y las condiciones materiales de vida. La élite dominante elabora ahora un discurso bien distinto: la participación en la vida política no es un elemento esencial de la libertad; en segundo lugar las relaciones de trabajo y las condiciones materiales de vida son incluidas en una esfera eminentemente privada y, por tanto, es absurdo e ilícito quererlas modificar con la acción política.

El nuevo discurso no se impone de golpe y porrazo y con plena coherencia. A Constant se le escapa que el empleador es, de hecho, "dueño" de la "existencia" del obrero. Pero más significativa aún es la oscilación que podemos sorprender en Macaulay. En 1831, durante la lucha por la emancipación política de los hebreos, el liberal inglés rechaza sin vacilación la tesis según la cual se debe distinguir entre derechos civiles y derechos políticos; y ser excluido de estos últimos no sería un elemento de "mortificación" y discriminación para nadie: en realidad, se trata de sofismas, encaminados sólo a justificar "un sistema pleno de absurdidades y de injusticias"[664]. La polémica es dura y eficaz, pero el autor liberal que interviene a favor de los propietarios de religión hebrea se cuida mucho de hacerlo, además, ¡en favor de las masas populares inglesas!

Una consideración análoga puede resultar válida también para los demás exponentes de la tradición liberal. Al considerar el disfrute de los derechos políticos como un elemento esencial de la libertad, los jacobinos no argumentan de manera diferente a como lo hacen los revolucionarios norteamericanos: pero en Burke, a la propuesta de "conciliación" con los colonos sediciosos —que con su reivindicación de los derechos de representación han confirmado que son dignos miembros de la comunidad de los libres— sigue la proclama de la cruzada contra una revolución ya dirigida por la canalla que ha reivindicado y conquistado por la fuerza los derechos políticos. En lo que respecta a Tocqueville, las notas del viaje a Inglaterra son casi coetáneas de la publicación de *La democracia en América*; pero a la vivaz admiración por la amplia participación política en la república norteamericana, no le corresponde una áspera denuncia de la rígida discriminación censal de Inglaterra, ni mucho menos un apoyo a la reivindicación cartista de la extensión del sufragio.

La intervención de Tocqueville resulta particularmente significativa, sobre todo con relación al segundo punto de la nueva plataforma ideológica liberal, que restringe drásticamente la esfera política. En un texto de 1842 observa: "Por

todas partes la igualdad extiende progresivamente su dominio, excepto en la industria que se organiza, cada día más, de forma aristocrática"; el trabajador asalariado se halla en una "estrecha dependencia"*(étraite dépendance)* con respecto al empleador. A pesar de la fascinante apariencia de la "gran sociedad francesa" en su conjunto, "la sociedad industrial" *(société industriellé)* en sentido estrecho continúa estando caracterizada por una rígida jerarquía, que deja poco espacio no sólo a la igualdad, sino también a la libertad individual de aquellos que están situados en los peldaños más bajos de la jerarquía[665]. La dureza de las relaciones vigentes en la fábrica es confirmada posteriormente por la comparación que leemos en Tocqueville entre condición obrera y condición carcelaria, aunque tal comparación se realice no para poner en discusión la condición obrera, sino para rechazar los proyectos ingenuamente filantrópicos de reforma del sistema penitenciario:

> "La mayor parte de los obreros libres, que en Francia se ganan la vida penosamente, no tiene más descanso que aquel de que dispone a la hora de las comidas, y no se comprende bien por qué los criminales castigados por la sociedad suscitan un interés tan vivo como para provocar exclamaciones y lograr que se derramen lágrimas ante la idea de infligirles a ellos una privación semejante a la que sufren todos los trabajadores honestos"[666].

Por otra parte, no se debe olvidar que el *Panópticos* teorizado por Bentham, ese edificio cuyo fin es ejercer una vigilancia sin descanso, puede servir indistintamente como penitenciaría, casa de trabajo (forzado) o también como fábrica[667].

Esto nos lleva a pensar en el "dominio inmediato" o en el "trabajo forzado" de que hablan, respectivamente, Blackstone y Sieyès. Pero esta relación de coacción ya no es explícitamente traída a colación para justificar la discriminación censal de los derechos políticos (cuyo disfrute concierne sólo a hombres libres en el sentido pleno del término). No, ahora la condición que somete al obrero a una "estricta dependencia" (Tocqueville), que lo obliga a trabajar en instituciones similares a la cárcel (Bentham y Tocqueville) y a vender su fuerza de trabajo a los compradores de la misma, los cuales se convierten —en última instancia— en "dueños de su existencia" (Constant), es reconocida de mala gana, declarada como carente de relevancia política y, por tanto, no lesiva de la libertad negativa, de la cual ninguno en la metrópoli está excluido.

Llegados a este punto podemos leer las notas ampliadas de Tocqueville en el curso de su viaje a Inglaterra en 1833 y 1835. El cuadro que se traza no es menos

dramático que el que, algunos años más tarde, dibujará Engels. La zona industrial de Manchester y los barrios obreros aparecen como un "laberinto infecto", un "infierno": las miserables casuchas son como

> "el último asilo que puede ocupar el hombre entre la miseria y la muerte. Sin embargo, los seres infelices que ocupan tales cuchitriles suscitan la envidia dealgunos de sus semejantes. Bajo sus miserables moradas se halla una fila de cavernas a las que se accede a través de un corredor semi-subterráneo. En cada uno de esos lugares húmedos y repugnantes se hacinan en barahúnda doce o quince criaturas humanas".

La espantosa miseria de las masas está en estridente contraste con la opulencia de los pocos: "las fuerzas organizadas de una multitud producen en beneficio de uno solo". Tal espectáculo provoca una exclamación muy significativa: "Aquí, el esclavo, allá, el dueño, allá, la riqueza de algunos, aquí, la miseria de la mayoría"[668]. En otra ocasión Tocqueville alerta también contra el peligro de las "guerras serviles"[669], comparando, por lo tanto —indirectamente— a proletarios modernos con esclavos antiguos. Topamos de forma flagrante con la realidad de la ilibertad, y de la ilibertad en su forma más drástica. Sin embargo, el análisis realista desaparece como por encanto cuando se trata de trazar un balance político general: estamos en presencia del país al que Francia está llamada a ver como modelo, si quiere salvar "el futuro de las instituciones libres"[670]. La sociedad liberal inglesa realiza la libertad en cuanto tal, independientemente de las condiciones de esa especie de esclavos que Tocqueville se ha visto obligado a registrar en el infierno de las áreas industriales. El hecho es que este infierno no tiene nada que ver con la esfera política propiamente dicha. Y, una vez confinada la miseria o incluso la condición de esclavitud sustancial a una esfera desprovista de relevancia política (por estar incluida en la vida privada), a una esfera en la cual no es lícito o no es posible intervenir con la acción política, el cuadro inicial tan turbio y repugnante de Manchester se vuelve su contrario:

> "En la apariencia exterior de la ciudad, todo demuestra el poder individual del hombre: nada hace evidente el poder regular de la sociedad. A cada paso, la libertad nos revela su fuerza caprichosa y creadora. Por ninguna parte se muestra la acción lenta y continua del gobierno"[671].

4. "LEYES CIVILES" Y "LEYES POLÍTICAS"

La restricción de la esfera política es tan radical que resulta paradójica. Al analizar el sistema penitenciario vigente en los Estados Unidos, Tocqueville llama la atención sobre una legislación que arroja a los pobres a la prisión incluso por débitos absolutamente insignificantes: en Pennsylvania, el número de los individuosanualmente encarcelados por deudas asciende a 7.000; si a esta cifra se le agrega la de los condenados por delitos más graves, resulta que de cada 144 habitantes, casi uno al año termina en prisión. Pero no es ni siquiera este el aspecto más importante. El liberal francés se ve obligado a reconocer el peso no sólo indirecto, sino también directo que la riqueza ejerce sobre la administración de la justicia. El "vagabundo" o aquel que es sospechoso de vagabundeo es encerrado en la cárcel sin haber cometido delito alguno. Peor, en espera del proceso, el testigo o el querellante pobre pierde la libertad, mientras que la conserva el ladrón capaz de pagar la fianza *(supra,* cap. IV, §1). Claramente resulta ridiculizado el principio mismo de igualdad ante la ley. Pero esta no es la conclusión de Tocqueville: "Entre todos los pueblos modernos, los ingleses son los que han concedido una mayor libertad a través de leyes políticas y los que han hecho un uso más frecuente de la prisión en sus leyes civiles"; los norteamericanos, por su parte, incluso habiendo modificado ampliamente las "leyes políticas", han "conservado la mayor parte de las leyes civiles" de Inglaterra[672].

En esta distinción nos encontramos con una categoría fundamental: el autor liberal formula su juicio acerca de los países visitados por él a partir, exclusivamente, de las *loispolitiques,* mientras que las *lois civiles son* consideradas, por definición, políticamente irrelevantes. No por casualidad en *La Democracia en América* hay pocas huellas de los datos recogidos en el curso de la encuesta sobre el sistema penitenciario de los Estados Unidos. Se podría decir que las páginas más interesantes de Tocqueville son las que no serán utilizadas posteriormente en la obra que más tarde consagrará su celebridad. Se explica en consecuencia la conclusión de alguna manera triunfal: en la república del otro lado del Atlántico la libertad se manifiesta en toda su plenitud y no constituye un privilegio. Al estar habituado a *lois civiles* bien distintas, el viajero proveniente de Francia expresa ante los Estados Unidos su disgusto por una legislación que le resulta "monstruosa"; pero "la masa de los hombres de leyes" norteamericanos no halla en ella nada para reírse ni la ve en contradicción con la "constitución democrática"[673]. Este es precisamente el punto de vista que Tocqueville termina por asumir, no sin percibir las contradicciones y sentir desconcierto. Veamos el primer aspecto dando de nuevo la palabra al liberal francés:

> “Hay que reconocer que el régimen de las penitenciarías norteamericanas es severo. Mientras que la sociedad de los Estados Unidos da el ejemplo de la mayor libertad, las prisiones del propio país ofrecen el espectáculo del más completo despotismo. Los ciudadanos sometidos a la ley son protegidos por ella; estos dejan de ser libres sólo cuando se convierten en malvados”[674].

En realidad, el propio Tocqueville reconoce que también los vagabundos y los testigos pobres sufren un “severo” tratamiento en las cárceles o en las casas de trabajo semejantes a cárceles.

Analicemos ahora su desconcierto. Ya sabemos de las protestas de los vagabundos encerrados en cárceles por una sociedad que no sabe resolver de otra manera el problema de la desocupación. ¿Cuál es la reacción de Tocqueville? Del mismo modo que no incluye entre sus “tareas” indagar sobre los eventuales remedios a la desocupación, tampoco incluye “ni siquiera indagar hasta qué punto es justa la sociedad que castiga al hombre que no trabaja y que no tiene trabajo, y de qué modo ésta podría suministrarle medios de existencia sin meterlo en prisión”[675]. Queda, además, el hecho de que el ámbito de la política y de las “leyes políticas” está delimitado de manera tan estricta que excluye no sólo las condiciones materiales de vida y las relaciones de dependencia en la fábrica, sino hasta la discriminación censal de la que está permeada la administración de la justicia en los Estados Unidos.

5. DESPOLITIZACIÓN Y NATURALIZACIÓN DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS Y SOCIALES

A los ojos de la tradición liberal, mucho más intolerable resulta toda expansión del ámbito político, por el hecho de que esta ataca relaciones que no sólo son de carácter privado, sino que además poseen un carácter inmutable consagrado por la naturaleza o por la Providencia. A los ojos de Burke es, al mismo tiempo, una locura y una blasfemia considerar que entre las “tareas del gobierno” esté la de “garantizar a los pobres cuanto la Divina providencia ha querido momentáneamente negarles”; la miseria es el resultado del “descontento Divino”, y eso en realidad no puede ser atenuado, poniendo en discusión “las leyes del comercio”, que “son las leyes de la naturaleza y en consecuencia, las leyes de Dios”[676]. A la distancia de decenios Tocqueville no argumenta de manera muy distinta. En vísperas de la revolución del 48, él observa con preocupación el comportamiento de las “clases obreras”: parecerían tranquilas, ya no “atormentadas por las pasiones políticas”; por desgracia, “sus pasiones, de

políticas, se han convertido en sociales”; sí, más que la composición de este o aquel ministerio, tienden a poner en discusión las propias relaciones de propiedad y, por tanto, el ordenamiento natural de la “sociedad”, haciendo “pedazos las bases sobre las que aquella reposa”[677]. Ya desde febrero el liberal francés considera que la revolución que había estallado es socialista o está infectada de socialismo, por el hecho de que en ella están fuertemente presentes “las teorías económicas y políticas” que querrían hacer “creer que las miserias humanas son obra de las leyes y no de la Providencia y que se podría suprimir la pobreza cambiando el ordenamiento social”[678]. Al ir más allá de la esfera política, la “amenaza de cambio de la constitución social” se configura como un ataque a las “antiguas y santas leyes de la propiedad y de la familia, sobre las que reposa la civilización cristiana”[679].

De esta manera, la economía política, por un lado, se funde con la teología; por el otro, tiende a ocupar el lugar de ella, en el sentido de que ahora ésta es la “ciencia” llamada a sancionar y santificar las relaciones sociales existentes. Según Malthus es absolutamente necesario que la economía política se convierta en “un objeto de enseñanza popular”: gracias a eso los pueblos comprenderán que deben atribuir la causa de sus privaciones a la naturaleza cruel o a su imprevisión individual. Sí, “la economía política es la única ciencia de la que se puede decir que, de ignorarla, deben temerse no sólo privaciones, sino males positivos y gravísimos”[680]. Pero esta es también la opinión del propio Tocqueville, quien considera necesario

> “difundir entre las clases obreras [...] algunas nociones —entre las más elementalesymás evidentes— de la economía política que les hagan comprender, por ejemplo, lo que de permanente y necesario hay en las leyes económicas que rigen la tasa de los salarios; porque tales leyes, que son en cierta manera de derecho divino —ya que surgen de la naturaleza del hombre y de la propia estructura de la sociedad— están fuera del alcance de las revoluciones”[681].

Si bien para Burke lo que explica la miseria de las masas populares es el “descontento Divino”, para Malthus es la inmoralidad de su comportamiento, la incontinencia sexual, que trae al mundo seres a los que no se les puede asegurar la subsistencia. Remitiéndose al “principio de población de Malthus”[682], también Tocqueville acusa a “todos los excesos de la intemperancia” difundidos entre “las clases inferiores'', su “imprevisión”, o sea, su tendencia a vivir “como si cada día no tuviera un mañana”, y sobre todo “estos matrimonios precoces e

imprudentes, los cuales parecen no tener otro fin que el de multiplicar el número de los infelices en la tierra”[683].

A pesar de los planteamientos radicales que gusta asumir, Bentham no llega a conclusiones muy distintas: “La pobreza no es obra de las leyes”; el pobre es como “el salvaje” que no ha logrado superar el estado natural. O sea, para decirlo con las palabras de un discípulo y colaborador francés del filósofo inglés: “La pobreza no es una consecuencia del ordenamiento social. ¿Por qué, entonces, reprochársela? Es una herencia del estado natural”[684]. En la polémica contra el iusnaturalismo el filósofo inglés ironiza sobre el hecho de recurrir a la naturaleza para fundamentar derechos que tienen sentido sólo en el ámbito de la sociedad, pero ahora la naturaleza reaparece para quitarle la responsabilidad de la miseria al ordenamiento político-social.

Al fundamentar en la naturaleza —y en la naturaleza sancionada por la Providencia— las relaciones sociales existentes, los intentos por modificarlas no pueden ser otra cosa que una expresión de locura. Burke expresa todo su “horror” por esos revolucionarios o reformadores precipitados, que no vacilan en “cortar en pedazos el cuerpo de su viejo progenitor, para ponerlo en el caldero del mago con la esperanza de que hierbas venenosas y extraños encantamientos puedan devolverle salud y vigor”[685]. De manera análoga para Tocqueville, es la ilusión de que exista un “remedio [político] contra ese mal hereditario e incurable de la pobreza y del trabajo” lo que provoca las incesantes, desastrosas *expérimentations* que caracterizan el ciclo revolucionario francés[686], o sea “la gran revolución social” iniciada en 1789[687].

6. LIBERALISMO Y RADICALISMO: DOS DISTINTAS FENOMENOLOGÍAS DEL PODER

Al expresar su juicio sobre Inglaterra y Estados Unidos, además de ignorar la condición de los pueblos coloniales o de origen colonial, Tocqueville ignora las condiciones materiales de vida, las relaciones de trabajo, hasta las “leyes civiles”. Él declara ajenas a su investigación y al análisis de la democracia no sólo la opresión de los negros y de los pieles rojas, sino también la detención de los ciudadanos blancos (los “vagabundos” o los pobres llamados a testificar en un proceso), que no son culpables de ningún delito. El culto de aquella “cosa *santa”* que es la libertad[688] ignora la suerte de los excluidos en su conjunto, ya vivan en las colonias o en la metrópoli. Y de nuevo, la divergencia entre el liberalismo y el radicalismo—de que Marx y Engels son los herederos críticos—

se manifiesta ya a nivel epistemológico. En Inglaterra —observa Engels— el "favorecer a los ricos está explícitamente reconocido incluso en la ley"[689]. A la misma conclusión llega también Tocqueville cuando analiza las "leyes civiles" inglesas heredadas por los Estados Unidos; sin embargo, tan sólo para Engels posee este hecho relevancia política. Y, al igual que los dos autores de *El manifiesto del partido comunista,* también el liberal francés compara con un esclavo al obrero de la época, obligado a sufrir en la fábrica una "estricta dependencia" y fuera de ella, una miseria degradante y opresiva; pero, una vez más, él considera todo eso ajeno a la esfera política propiamente dicha.

Son, precisamente, la drástica restricción de lo político y la consiguiente exclusión de la parte mayor de la totalidad social fuera de su propio ámbito, lo que suscita las críticas de Marx. Desde el punto de vista de la sociedad y de la teoría política burguesa —observa ya en sus escritos juveniles— las relaciones sociales "tienen sólo un significado privado, ningún significado político"[690]. En su forma más desarrollada, el Estado burgués "cierra incluso los ojos y declara no políticos los antagonismos reales, que no le perturban". Una vez consideradas carentes de relevancia política, las relaciones burguesas sociales y de poder en la fábrica y en la sociedad pueden desarrollarse sin obstáculos o impedimentos externos[691].

Más allá de la miseria, la realidad de la fábrica —subraya *El manifiesto del partido comunista*— evidencia el "despotismo" que amenaza a los obreros, "organizados en forma militar" y, "como soldados rasos de la industria [...] sometidos bajo la vigilancia de una jerarquía completa de oficiales y suboficiales"[692]. Algo más vaga es la conclusión de Tocqueville; pero ahora el despotismo es identificado y denunciado no ya en esta realidad, sino más bien en los intentos del poder político por modificarla o aliviarla. Contra la pretensión de poner "la previsión y la sabiduría del Estado en el lugar de la previsión y de la sabiduría individuales", el liberal francés proclama que "no hay nada que autorice al Estado a entrometerse en la industria"[693]: nos referimos al célebre discurso del 12 de septiembre de 1848, pronunciado para que la Asamblea constituyente rechace esa reivindicación del "derecho al trabajo" que ya había sido sangrientamente sofocada en las jornadas de junio. Tocqueville llega hasta el punto de responsabilizar a las "doctrinas socialistas" por la reglamentación y reducción del horario de trabajo *("le travailde douze heures"),* las cuales se convierten así en objeto de una condena inapelable[694]. Y, de la mismamanera, como expresión de socialismo y despotismo, se elimina toda medida legislativa tendente a aliviar la miseria de las "clases inferiores", mediante la contención del

nivel de los alquileres[695].

Acerca de esto el liberal francés insiste con intransigencia. Inmediatamente después de las sangrientas jornadas de junio, no vacila en acusar de incoherencia y flaqueza al ministro de Asuntos Interiores: “Mientras que Cavaignac y Lamorciére combaten el socialismo en las calles, Sénard apoya las doctrinas socialistas a propósito del trabajo de doce horas”[696]. Algunos meses más tarde, en su esbozo de circular electoral de mayo de 1849, Tocqueville exhibe como mérito el hecho de haber votado, entre otras cosas, “contra la limitación a la que someter la duración del trabajo, contra el impuesto progresivo y, finalmente, contra la abolición de la sustitución militar”[697]. Este último punto no es menos significativo que los demás. La posibilidad que tenía el rico de reclutar a un pobre para que lo sustituyera en el momento de cumplir su obligación del servicio militar, no implica para Tocqueville una desigualdad, basada en el censo y sancionada por la ley, incluso ante el peligro de muerte; por el contrario, se trataría de una contratación entre individuos que pertenece a la esfera privada y, por tanto, no daña el principio de la igualdad jurídica.

A esta restricción de la esfera política y a esta singular fenomenología del poder —que identifica el dominio y la opresión siempre y sólo en la intervención del poder político en una esfera privada ensanchada de forma desmesurada— se atiene Tocqueville, incluso en su calidad de historiador, cuando reconstruye la historia del derrumbe del Antiguo Régimen. Él traza un cuadro dramático de la condición de las clases populares. Contra los “mendigos” y los “vagabundos” se procedía, en ocasiones “de manera violentísima”, con el arresto y la condena a trabajos forzados, sin proceso, de decenas de miles de personas. No mucho mejor era el tratamiento reservado a los campesinos: si en el plano material y social vivían en un “abismo de miseria y de aislamiento”, en el plano de los derechos civiles estaban privados de cualquier protección; “eran arrestados continuamente para la *corvée*[698]*,* para la milicia, por practicar la mendicidad, por medidas policíacas y por miles de otros motivos”. En conclusión: los campesinos eran considerados un poco como “los negros de nuestras colonias”[699]. Por tanto, ¿la revolución era legítima y necesaria? No es esta la opinión de Tocqueville. Francia, que con los economistas criticade manera radical el Antiguo Régimen y se apresta a derrocarlo, “¡deseaba más las reformas que los derechos!”[700] Los Parlamentos —expresión de la aristocracia nobiliaria y, por lo tanto, co-responsables de la degradación de los campesinos a “negros”— son, por su parte, el organismo que, antes de ser desgraciadamente disuelto por la revolución, encarna, a pesar de todo, la causa de la libertad: en los años que

preceden al fatal 1789 “nos habíamos convertido en un pueblo libre por nuestras instituciones judiciales”[701].

7. LA NUEVA AUTORREPRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES COMO COMUNIDAD DE LOS INDIVIDUOS

A la reivindicación revolucionaria de los derechos del hombre y de igual dignidad para cada individuo, que corre el riesgo de fragmentar la sociedad “en el polvo y en la grava de la individualidad *[Individuality],* fácil presa de todos los vientos”, Burke contrapone el carácter sagrado de una *partnership,* de una comunidad que “no vincula sólo a los vivos, sino a los vivos, a los muertos y a aquellos que no han nacido aún”, que “ata desde los orígenes y para la eternidad” a sus miembros[702], gracias a un vínculo de sangre” *(relation in blood)* que une y funde en una unidad indisoluble “nuestro Estado, nuestros hogares, nuestros sepulcros y nuestros altares”[703]. Es decir, contra el individualismo reprochado a los revolucionarios franceses el liberal inglés hace valer un organicismo enfático. No por casualidad la *partnership* celebrada por él pasa a ser más tarde —en el ámbito de la cultura alemana— esa *Gemeinschaft*que desempeña un papel tan importante en el círculo del pensamiento conservador y reaccionario de los siglos XIX y XX[704]. También en Tocqueville se encuentra otra denuncia de la carga de disolución que hay en el individualismo revolucionario y en 1843 observa: “Desde hace algunos años la duda y el individualismo han hecho tales progresos entre nosotros que pronto la nación no tendrá ningún punto de apoyo para resistir”[705].

Pero ya en el curso de la revolución francesa comienza a configurarse una actitud distinta. Barnave alerta en estos términos contra la reivindicación de la extensión de los derechos políticos también a los no propietarios: “Un paso más en la vía de la igualdad significaría la destrucción de la libertad”[706]. También segúnConstant, la difusión entre las masas populares de la reivindicación de los derechos políticos y el acento puesto sobre su disfrute amenazan con hacer perder de vista la centralidad de la “independencia privada”, o sea, de la “independencia individual”, estimulando el “sometimiento de la existencia individual al cuerpo colectivo”[707]. Aunque con un lenguaje diferente, reaparece la argumentación de Barnave: la generalización de los derechos políticos tiene un efecto de nivelación y homologación en detrimento de la libertad del individuo. Más tarde Guizot declara que luchar por una sociedad donde todo gira alrededor del “orden”, del “bienestar” y de una equitativa “repartición de los

frutos del trabajo” significa olvidar “el desarrollo de la vida individual, de la vida interior” y aspirar a un “hormiguero”[708].

Es un motivo que disfruta de un enorme éxito después del 48. Cuanto más se desarrolla la lucha por el reconocimiento en cuanto lucha por la conquista de los derechos políticos y de los económicos y sociales, tanto más el movimiento popular y socialista es acusado de no comprender y por tanto, de querer pisotear la dignidad autónoma del individuo. Al rechazar las reivindicaciones sociales que tuvieron su origen en la revolución de febrero, Tocqueville expresa todo su disgusto cuando ve asomarse en el horizonte el espectro de una “sociedad nivelada”[709], o sea, de una “sociedad de abejas y de castores” constituida “más por animales amaestrados que por hombres libres y civilizados”[710]. Y John S. Mill, a su vez: “Ahora los individuos se pierden en la multitud [...]. El único poder digno de tal nombre es el de las masas o el de los gobiernos que se hacen órgano de las tendencias e instintos de las masas”[711]. Por tanto, y en vuelco de posiciones con respecto a Burke, ahora el liberalismo reprocha a las corrientes más radicales no ya el individualismo, sino el desprecio a las razones del individuo. Tocqueville trata de ofrecer un fundamento epistemológico a esta acusación: al conferir “a la especie *[espèce]* una existencia separada” y al ampliar “la noción de género *[genre]”,*radicalismo y socialismo no son otra cosa que una aplicación a la política de la “doctrina de los realistas” de la tradición escolástica; de esto resulta “el desprecio por los derechos particulares” y la desvalorización del individuo en cuanto tal[712]. Pero, ¿cuál es el valor de esta construcción teórica? Es interesante ver de qué manera Tocqueville rechaza las propuestas de reforma del sistema penitenciario promovidas, en primer lugar, por el movimiento radical y socialista:

> “Cuando la filantropía suscita nuestra piedad por un infeliz aislado, no debemos olvidarnos de reservar un poco de nuestras simpatías por un interés mayor aún,el de toda la sociedad. Desconfiamos de esta mentalidad estrecha y mezquina que distingue a los individuos y nunca a la masa de los hombres y recordemos eternamente este pensamiento de un gran filósofo: la piedad para los malvados es una gran crueldad hacia los buenos [...]. El interés social, que no es otra cosa que el interés de la masa honesta, exige que los malvados sean castigados con severidad“[713].

Hasta el diagnóstico preocupado de la masificación se lleva a cabo con un ojo dirigido al destino de la “nación considerada en su conjunto”; que ahora amenaza con revelarse “menos brillante, menos gloriosa, quizás hasta menos

fuerte"[714]. También en nombre de una idea enfática (y chovinista) de nación Tocqueville invoca el "terror" contra aquellos que amenazan con comprometer el honor de Francia (*infra*, cap. VIII, § 15).

También en el plano concreto Tocqueville se preocupa por hacer valer aquellas que para él son las exigencias de la sociedad. En los años de la monarquía de julio, ante la rápida difusión de la miseria de las masas, él no logra proponer otra cosa para prevenirla que medidas policiales gravemente lesivas para la libertad del individuo (del individuo pobre): "¿No se podría impedir el traslado rápido de la población, de manera que los hombres no abandonen la tierra y no pasen a la industria sino en la medida en que esta última pueda responder fácilmente a sus necesidades?"[715] Restricciones a la libertad de movimiento también deberían ser impuestas a los "vagabundos"[716].

Aunque empeñado en denunciar la expansión del Estado, "la gran catástrofe constituida por una inútil extensión de su poder", por otra parte Mill no vacila en afirmar: "Las leyes que en un gran número de países del continente prohíben el matrimonio, si antes no prueban las partes que pueden sostener una familia, no exceden de los legítimos poderes del Estado; y lo mismo si estas leyes son útiles como si no lo son [...] no se podrá nunca decir de ellas que constituyen una violación de la libertad"[717]. La visión según la cual no es lícita ninguna "interferencia" en la procreación de la vida humana es "una superstición, que un día será vista con el mismo desprecio reservado a las nociones y a las prácticas idiotas de los salvajes"[718]. Se comprende la ironía de Proudhon a propósito de la escuela liberal:

> "Esta que en cualquier circunstancia y en cualquier lugar profesa el *dejad hacer, dejad pasar,* que reprocha a los socialistas que sustituyen con sus convicciones lasleyes de la naturaleza, que protesta contra cualquier intervención del Estado, que reclama a diestro y siniestro la libertad, nada más que la libertad, no vacila, cuando se trata de fecundidad conyugal, en gritar a los esposos: ¡alto ahí! ¡Qué demonio los incita!"[719]

En la confrontación entre el liberalismo y sus críticos, se habían invertido las posiciones en lo que respecta al *kissezfaire* al individuo.

Disgustado por el radicalismo de la revolución del 48 y por el golpe de Estado de Luis Bonaparte, Tocqueville llega a una conclusión amarga: "La revolución de Inglaterra ha sido hecha únicamente con el fin de lograr la libertad, mientras que la de Francia ha sido hecha con el fin lograr la igualdad"[720]. La crítica

también golpea la cultura de la Ilustración que prepara y promueve el derrumbe del Antiguo Régimen: en esta cultura a una segura "pasión por la igualdad" le corresponde un "amor por la libertad" bastante "incierto"[721]. Como sabemos, el primero en contraponer libertad e igualdad y en denunciar la reivindicación de la igualdad política como un ataque a la libertad ha sido Barnave, quien además es un defensor de la esclavitud. Tocqueville pone como ejemplo de país modelo del amor por la libertad, junto con Inglaterra, a Estados Unidos —cuando allí la esclavitud continuaba viva y vital— frente a una Francia devorada por la pasión por la igualdad. Por otra parte, precisamente en la república del otro lado del Atlántico, a través de los teóricos del Sur, la esclavitud es justificada y hasta celebrada como instrumento para asegurar también, junto con la libertad, la igualdad de los miembros de la comunidad blanca. Como confirmación del carácter problemático de la contraposición libertad/igualdad podría presentarse el Tocqueville de antes del 48, quien le reprocha a Inglaterra una concepción errada de la libertad, en cuanto fundada en el "privilegio" (y en la desigualdad), y atribuye a la revolución francesa el mérito de haber promovido, en nombre de la igualdad, la causa de la abolición de la esclavitud y de la libertad de los negros *(supra,* cap. IV, § 9; *infra,* cap. VIII, § 7). En este momento, lejos de estar en contraposición, libertad e igualdad se encuentran en consonancia plena.

La contraposición se representa, de manera sensiblemente distinta, en otro importante exponente de la tradición liberal. En Bentham podemos leer: "Cuando la seguridad y la igualdad están en conflicto, no hay que vacilar ni siquiera un instante: debe ceder la igualdad"[722]. Justo en el país señalado por Tocqueville como modelo por su capacidad de comprender la prioridad absoluta del valor de la libertad, vemos que la reafirmación del valor subordinado de la igualdad se hace, enprimer lugar, en nombre de la "seguridad" de la sociedad y del ordenamiento existente.

8. DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES, "HORMIGUERO" SOCIALISTA E "INDIVIDUALISMO" LIBERAL

Llegados a este punto conviene analizar más ampliamente la profesión de fe individualista de los liberales del siglo XIX. Sobre todo después del 48, bajo el influjo de la lucha contra la masificación reprochada al socialismo, estos parecen considerar el individualismo como una realidad pre-moderna, desgraciadamente desaparecida en el curso de los posteriores desarrollos históricos. Según Mill "en la historia antigua, en la Edad Media, y también, aunque en menor grado, durante la larga transición del feudalismo a los tiempos modernos, el individuo

era un poder por sí solo"; no se disolvía en la "multitud" y en las "masas"[723]. También Tocqueville rinde homenaje al "individualismo del Medioevo"[724]. Decididamente, él no toma en consideración la suerte de los siervos de la gleba, así como no tiene en cuenta la suene de los esclavos y de los negros en general cuando señala a los Estados Unidos como el país en que *"cada* individuo" disfruta de una "independencia" sin precedentes. Cuando más tarde afirma que en la Argelia colonizada "el papel del individuo es por todas partes mayor que en la madre patria", Tocqueville ignora a los árabes, quienes, según reconoce él mismo, son a menudo comparados con "bestias maléficas" por las tropas de ocupación *(supra,* cap. V, §13; *infra,* cap. VII, § 6).

Se puede observar así el carácter bastante problemático del *pathos* del individuo, que es la bandera agitada por el liberalismo empeñado en enfrentarse al radicalismo y el socialismo. ¿Quién es más individualista, Toussaint Louverture, el gran protagonista de la revolución de los esclavos, o Calhoun, el gran teórico estadounidense del Sur esclavista? Quien da prueba de respeto por la dignidad del individuo en cuanto tal es el jacobino negro que, tomando en serio la Declaración de los derechos del hombre, considera en cualquier caso inadmisible la reducción de un hombre a objeto de "propiedad" de un "semejante suyo"; ¿o bien es Jefferson, quien acalla sus dudas sobre la esclavitud a partir de la convicción de la superioridad de los blancos y de la preocupación por no poner en peligro la paz y la estabilidad del Sur de la Unión? ¿Quién expresa mejor el individualismo, Mill y sus seguidores en tierra inglesa o francesa, que consideran beneficiosos y necesarios el sometimiento y hasta la esclavitud (aunque sea temporal) de los pueblos coloniales, o aquellos radicales franceses que comienzan a poner en discusión el despotismo colonial en cuanto tal ("Que perezcan las colonias si estas tuvieran que costar el honor, la libertad"[725])?

Las dudas no desaparecen si incluso hubiera que ignorar las colonias y los pueblos de origen colonial. En la tradición liberal (por ejemplo, en Laboulaye) está muy presente la polémica contra el fanatismo de los revolucionarios franceses, que consideran el acceso al sufragio y a los cargos representativos como "derecho natural, absoluto" de todo individuo, más que una "función política de la sociedad"[726]: y bien, ¿cuál de las dos posiciones expresa mejor el individualismo? Por otra parte, si la generalización de los derechos políticos pone en peligro la "independencia individual", como parece considerar Constant, ¿por qué dirigir tal reproche sólo al radicalismo francés y no también a la revolución norteamericana (que estalla bajo el influjo de la reivindicación del derecho a la representación política por parte de los colonos)?

Mirándolo bien, los gritos de alarma contra el peligro de que desaparezca la individualidad y contra el inminente “hormiguero” expresan el disgusto de la restringida comunidad de los libres primero, por la extensión de los derechos políticos y después, en creciente medida, por la reivindicación de los derechos económicos y sociales. Y, sin embargo, es el propio Tocqueville quien compara al hambriento con un esclavo, es decir, con un hombre o un individuo privado de libertad y de reconocimiento. Mucho más lúcido y mucho más consecuente respecto a la tradición liberal se revela Nietzsche. Aunque animado por un odio implacable contra el socialismo y el Estado social reivindicado por este, y más bien animado, precisamente, por ese odio, el genial pensador reaccionario comprende que, con su “agitación individualista”, el socialismo tiene como objetivo “hacer posible muchos individuos”, liberándolos de la condición de instrumentos de trabajo y de su relación gregaria con respecto al patrono. Con su carga universalista, el socialismo desemboca en el reconocimiento de cada individuo —independientemente del censo, del sexo o de la raza— como sujeto poseedor, en el plano moral, de igual dignidad humana y, en el plano político, como titular de derechos inalienables. Por esto Nietzsche condena con indignación el individualismo y el socialismo. Aunque con un juicio de valor diferente y opuesto, también Oscar Wilde conectó ambos términos: “el individualismo es lo que queremos alcanzar a través del socialismo”[727].

Por otra parte, como confirmación del carácter ambiguo del individualismo dela tradición liberal, conviene señalar que ésta, al criticar la revolución francesa y el peligro de subversión que representa el movimiento obrero y socialista, gusta de contraponer positivamente el campo a la ciudad. Esto lo comprende bien un teórico de la *partnership* organicista como Burke quien, con plena coherencia, pondera la “clase agrícola, la menos propensa de todas a la sedición”[728]. Con la mirada siempre dirigida a la revolución francesa y al papel desempeñado en ella por París, Constant subraya el peligro de los “artesanos amontonados en la ciudad”[729]. Pero el motivo de la desconfianza o de la hostilidad hacia la ciudad, que sin embargo es el lugar privilegiado para el desarrollo del individuo, atraviesa en profundidad la tradición liberal. A los ojos de Mandeville, “Londres es una ciudad demasiado grande para la nación” y es precisamente aquí donde se manifiestan preocupantes fenómenos de insubordinación social. Mucho más tranquilas son las áreas rurales, donde, “hasta la primera infancia”, es posible fiarse de los “pobres labriegos tontos”, que, sin embargo, brillan por su “inocencia y honestidad” y que “hasta la primera infancia” pueden ser educados en el sentido de la obediencia a la autoridad y del

respeto a las costumbres y a la tradición[730].

Se puede advertir una cierta nostalgia por este mundo también en Tocqueville, cuando, en 1834, describe la condición del pobre en el Antiguo Régimen: caracterizada por deseos “limitados” y por una tranquila indiferencia con respecto a “un futuro que no le pertenecía”, su suerte “era menos de compadecer que la de hombres del pueblo de nuestros días”; habituados desde siempre a su condición, los pobres del Antiguo Régimen “gozaban de aquella suerte de felicidad meramente orgánica, de la que al hombre civilizado le resulta más difícil comprender su encanto que negar su existencia”[731].

Al reanudarse de la revolución en Francia, Tocqueville aconseja apoyarse en los “habitantes del campo [que] están llenos de buen sentido y, hasta este momento, de firmeza”[732] frente a aquellos que tratan de “instigar a la población obrera de las ciudades”. El primero en tomar en cuenta esta recomendación es el propio Tocqueville, quien describe así de qué modo él organiza las elecciones en su pueblo natal:

> “Debíamos ir a votar todos juntos al burgo de Saint-Pierre, a una legua de distancia de nuestra villa. La mañana de las elecciones todos los electores (es decir, toda la población masculina mayor de veinte años), se reunió delante de la iglesia y todos aquellos hombres se pusieron en fila de dos en dos, según el orden alfabético [...] Le recordé a aquella brava gente la gravedad y la importancia delacto que estaban por llevar a cabo, les recomendé no dejaran acercarse ni se dejaran desviar por aquellos que, a nuestra llegada a la villa habrían podido tratar de engañarlos; sino que debían proceder agrupados, y permanecer juntos, cada uno en su sitio, hasta que hubieran votado. ‘Que nadie —dije— entre en las casas ni para tomar alimento ni para secarse (llovía aquel día) antes de haber cumplido con su deber’. Gritaron que lo harían así y así lo hicieron. Todos los votos fueron depositados al mismo tiempo, y tengo motivos para creer que casi todos votaron al mismo candidato”[733].

Difícilmente puede ser considerada como manifestación de individualismo la historia narrada aquí por el liberal francés, beneficiario del voto plebiscitario dado por la villa de la cual continúa siendo el señor.

Así como se revela inconsistente la dicotomía amor inglés por la libertad/igualitarismo francés, del mismo modo tampoco resiste el análisis crítico la contraposición entre individualismo de tradición liberal (que halla su lugar de elección en Inglaterra) y anti-individualismo del radicalismo (que tiene su centro en Francia). A los revolucionarios franceses —que con su Declaración de los

derechos pretenden sólo “suscitar y alimentar un espíritu de resistencia a todas las leyes, un espíritu de insurrección contra todo poder político”— Bentham contrapone su principio de la utilidad social: “No hay derecho que no deba ser abrogado cuando su abrogación sea ventajosa para la sociedad”[734]. Es la visión condenada por Marx, quien informa con indignación sobre las motivaciones con las que el primer ministro Palmerston justifica su desconfianza u hostilidad con respecto a las reivindicaciones de la emancipación propuesta por los católicos irlandeses: “El cuerpo legislativo de un país tiene el derecho de imponer a cualquier sector de la colectividad las limitaciones políticas que considere necesarias para la seguridad y el bienestar de la totalidad”[735].

9. ¿LAS CRÍTICAS AL LIBERALISMO COMO REACCIÓN ANTIMODERNA?

Sin embargo, se produce un fenómeno paradójico. Mientras por un lado el liberalismo cultiva nostalgias pre-modernas, por el otro se opone al movimiento empeñado en la reivindicación de los derechos políticos y de los económicos y sociales, acusándolo de incapacidad sustancial para comprender y aceptar la modernidad. El primero en encaminarse en esa dirección es Constant: manteniéndose aferrados al ideal de participación unánime en la vida política y por tanto, enla “libertad antigua”, los jacobinos olvidan que esta última se fundaba en la esclavitud, la institución que permitía a los libres disfrutar del *otium* necesario para ser realmente ciudadanos activos a todos los efectos[736]. Transcurre el año de 1819 cuando el liberal francés argumenta de esta manera: en este momento, en todos los países en los que florece la libertad moderna, la esclavitud continúa, de una forma u otra, siendo una realidad vital y, por añadidura, ha asumido una dureza y una rigidez naturalista que desconocía la antigüedad clásica; si bien es cierto que, si esta institución no ha dejado de desempeñar un papel importante, ha sido mayormente aislada y ocultada en las colonias. Pero esto no acontece así en los Estados Unidos: aquí la esclavitud no sólo es flagrante, sino que, según el análisis de no pocos teóricos del Sur (los cuales retoman y desarrollan una sugerencia de Burke), estimula el espíritu republicano de los libres. Es decir, la “libertad antigua” de alguna manera continúa subsistiendo en los Estados Unidos, que, no obstante, son señalados por Constant como un “gran ejemplo” de la libertad moderna estimada por él[737]. Por otro lado, al subrayar la función tonificante que la presencia de los esclavos tiene en el espíritu de la libertad de los ciudadanos libres, Burke se remite de manera explícita al ejemplo de los “Estados antiguos” *(supra,* cap. V, § 2). Y, por tanto,

la de Constant es una construcción teórica que se funda sobre una colosal exclusión, mucho más desconcertante si se tienen presentes las violentas luchas que se desarrollan en Francia a propósito de la esclavitud: abolida por los jacobinos, había sido restaurada por Napoleón, quien llega al poder con el apoyo no sólo de Sieyès, sino también —lo veremos— del propio Constant.

Más que de seguir un modelo que imita lo antiguo, la revolución francesa y las corrientes más radicales surgidas de ella son en ocasiones acusadas de estimular nostalgias por el Medioevo. Spencer compara el impuesto progresivo con una *corvée (infra,* cap. VIII, § 4). Esta es una idea reelaborada posteriormente por él, sobre la base de la observación de que la "caridad del Estado" (es decir, las leyes a favor de los pobres) no es más que una reedición de la "Iglesia de Estado" pre-moderna. Y así como el viejo *dissenter* luchaba porque fuese respetada la espontaneidad del sentimiento religioso auténtico, del mismo modo el nuevo *dissenter,* respecto a las leyes para los pobres, afirma que "la caridad será tanto más extensa y beneficiosa cuanto más voluntaria sea". Si el viejo *dissenter* negaba a cualquier autoridad el derecho de dictar leyes a su conciencia religiosa, el nuevo *dissenter,* respecto de la caridad institucionalizada, objeta que nadie tiene el derecho de entrometerse entre él y el *ejercicio* de su religión" y rechaza indignado "la interferencia del Estado en el ejercicio de uno de los más importantes preceptos del Evangelio"[738]. En última instancia, la reivindicación de los derechos económicos ysociales, que deben sancionarse en el plano legal, en nombre de valores morales y religiosos como la compasión y la solidaridad humana, no sería otra cosa que la pretensión de infundir de nuevo vida ¡a una religión de Estado! Y los profetas de esta religión de Estado nos remitirían, también ellos, a un mundo pre-moderno. A partir de la revolución francesa, la tradición liberal gusta de comparar, como veremos de inmediato, los sindicatos con las corporaciones medievales. Todavía a finales del siglo XIX Lecky reprocha a los sindicatos y al movimiento obrero que aspiren a una "organización industrial" similar a la del Medioevo o a la existente en la época de los Tudor[739]; los sindicatos —subraya Pareto algunos años más tarde— pretenden disfrutar y disfrutan de una suerte de "inmunidad medieval"[740]. A los ojos de lord Acton es ya el mismo sufragio universal lo que contribuye un fenómeno de regresión premoderna, más, incluso, que los sindicatos empeñados en reivindicar presuntos derechos económicos y sociales: este es "absolutista y retrógrado", en cuanto favorece la expansión del Estado y el despotismo, ya felizmente superados por el liberalismo[741]. En conclusión, jacobinismo, socialismo y, en ocasiones, la propia democracia, son ahora acusados de cultivar

nostalgias por el Antiguo Régimen —ya se trate del Medioevo o bien de la monarquía absoluta— más que por la antigüedad clásica, como sucede en Constant.

Esta última idea halla su expresión más completa en Tocqueville, según el cual, con su *pathos* estatalista, radicalismo, jacobinismo y socialismo se colocan en una línea de continuidad con el estatalismo, "la centralización administrativa" y la "tutela administrativa" del Antiguo Régimen[742]. Pero se trata de un argumento que, con las oportunas correcciones, ¡resulta particularmente apreciado por los defensores del propio Antiguo Régimen! En Prusia el "Berliner politische Wochenblatt" no se cansa de repetir que revolución y absolutismo son "idénticos, considerados desde un punto de vista superior". Al citar la máxima de Luis XIV ("L'ètat c'est moi!"), la revista observa que "la libertad revolucionaria [...] se concilia con esta centralización, con este despotismo burocrático, con esta actitud de colocar bajo tutela, mediante los empleados ministeriales, a las provincias y las comunidades, con esta hobbesiana omnipotencia gobernativa"[743]. Tocqueville insiste en el papel revolucionario que, aun antes de 1789, desempeña la figura del "intendente" y "la administración pública", que, de hecho, ya han excluido a la nobleza[744]. A la misma conclusión llega la citada revista, que identifica y señala en la figura del "funcionario" al protagonista de la eliminación de las "libertades locales" y de todos losorganismos intermedios susceptibles de hacer sombra al "poder estatal"[745]. Según palabras de Tocqueville, "entre todas las sociedades del mundo, las que intentarán siempre más que las demás escapar de un gobierno absoluto serán, precisamente, las sociedades en las que la aristocracia ya no existe ni puede existir"[746]; pero este es precisamente el hilo conductor de la condena que el órgano de la nobleza prusiana pronuncia contra la revolución francesa.

Inmediatamente después de la publicación de *El Antiguo Régimen y la revolución,* al expresar su acuerdo con el mismo y también su admiración, Lieber observa que el libro en su conjunto es "un ininterrumpido comentario histórico" sobre el análisis, desarrollado ya por él, de las "tendencias políticas galicanas"[747]. Naturalmente, no falta el elemento de la vanagloria. Sin embargo, hay que comprender el punto de vista del liberal alemán-norteamericano. En 1849 había subrayado la continuidad que se daba de Luis XIV a la revolución de 1789 y de ésta a Napoleón Bonaparte y a la revolución de 1848: es una historia totalmente permeada por el ideal de la "igualdad" y de la "concentración" y "centralización del poder", de la "organización" y de la "interferencia del poder público" generalizada, con el consiguiente inevitable sacrificio de la libertad, del

“individualismo” y del principio de la “limitación del gobierno” que, por el contrario, es el centro de las preocupaciones y de las aspiraciones de la “raza británica”, o bien de la “raza anglicana”, es decir, de Inglaterra y de Estados Unidos[748]. Estamos —repito— en 1849; y en este momento Tocqueville se limita, tan sólo, a acusar al socialismo: si incluso “en muchos puntos” este tenía una orientación distinta del “Antiguo Régimen”, sin embargo, heredaba de él “la opinión según la cual la única sabiduría está en el Estado”. Pero la línea de continuidad parcial y limitada esbozada aquí no incluye en absoluto la revolución francesa. Más bien, en la polémica antisocialista, Tocqueville no vacila en remitirse a Robespierre:

> “Huyan [...], huyan de la antigua manía [...] de querer gobernar demasiado; dejen a los individuos, dejen a las familias el derecho de hacer libremente todo lo que no daña a los demás; dejen a las comunas el derecho de regular solas sus propios asuntos; en una palabra, dejen a la libertad de los individuos todo aquello de lo que han sido despojados ilegítimamente, todo lo que no pertenece necesariamente a la autoridad pública”[749].

En este momento, lejos de formular la tesis de la continuidad entre el Antiguo Régimen y la revolución, Tocqueville, de hecho, la está refutando anticipadamente. Quien la apoya es Lieber, quien de alguna manera tiene razón en reivindicar que es el primero. Sin embargo, es necesario agregar que, según reconoce explícitamente, él ha extraído esta tesis de Niebuhr, de quien se considera discípulo[750] y, más en general, de la cultura alemana absorbida por él antes de abandonar Prusia a la edad de 27 años. La tesis de la continuidad del Antiguo Régimen a la revolución ha encontrado amplia resonancia, en primer lugar, en el país en el que el antiguo Régimen se revela más tenaz.

Evidentemente, nos encontramos ante una estrategia retórica: el movimiento revolucionario que pretende construir un mundo nuevo es tildado de retrógrado. Aunque resultan patentes las interpretaciones forzadas. Si analizamos las argumentaciones de los distintos exponentes de la tradición liberal, vemos que la revolución francesa y el jacobinismo están colocados en una línea de continuidad, según las circunstancias, con la antigüedad clásica, el Medioevo y el absolutismo monárquico; el pasado al cual se refiere y se reduce lo nuevo puede tener las más diversas características. Y así, la revolución es criticada con argumentos difícilmente conciliables y hasta contrapuestos entre ellos: por un lado, es acusada de haber destruido los organismos intermedios que existían con anterioridad al advenimiento del Estado absoluto; por otra parte, de querer

perpetuar o reintroducir organismos, como los sindicatos, que remitirían al particularismo feudal y que tenderían a configurarse como un Estado en el Estado.

A la luz de la posterior experiencia histórica es difícil considerar como pre-moderna la reivindicación de los derechos económicos y sociales (en nuestros días, sancionados incluso por la ONU) y considerar como moderna, por el contrario, la visión, que no es ajena ni siquiera a Tocqueville, de la miseria de masas como un don natural, consecuencia de la voluntad de la Providencia, más que de determinadas relaciones político-sociales. Y, por otra parte, refiriéndonos siempre al liberal francés, es difícil conciliar la condena al jacobinismo y al socialismo por ser movimientos que siguen el modelo del Antiguo Régimen, con la denuncia alarmada y apocalíptica de la "nueva raza" de ideólogos y agitadores delirantes[751], que harían gravitar sobre la "civilización europea", más bien sobre la civilización en cuanto tal, un peligro sin precedentes[752].

10. "INDIVIDUALISMO" Y REPRESIÓN DE LAS COALICIONES OBRERAS

La profesión de fe individualistadesempeña, en algunos casos, un papel claramente represivo. Junto a la fenomenología del poder y a la restricción del ámbito político, según ya conocemos, motiva la prohibición de las coaliciones obreras. A inicios del siglo XVIII, Mandeville expresa todo su estupor por un fenómeno nuevo e inquietante:

> "He sido informado por personas dignas de fiar de que algunos de estos lacayos han llegado a tal punto de insolencia que se reúnen en sociedad y han hecho leyes según las cuales se comprometen a no prestar servicio por una suma inferior a la que han establecido entre ellos, a no llevar cargas o bultos o paquetes que superen un determinado peso, fijado en dos o tres libras, y se han impuesto una serie de otras tantas reglas directamente opuestas a los intereses de aquellos a los que les prestan servicios, y al mismo tiempo, contrarias al objetivo por el cual han sido empleados"[753].

En este momento, lo que motiva la prohibición es simplemente la negación del reconocimiento, como se desprende del desdén, o mejor, del disgusto suscitado por el inaudito comportamiento de los siervos: organizándose de manera autónoma, como si fueran gentilhombres, pretenden elevarse al nivel de los patronos o hasta usurpar los derechos de aquellos *(supra,* cap. III, § 8). La

ausencia de reconocimiento continúa desempeñando un papel en Burke. En realidad, al considerar válido sólo el contrato estipulado fuera de cualquier *"combination or collusion"*[754] —se hace patente la alusión y el apoyo a las *Combination Laws,* que en esos años prohíben y castigan las coaliciones obreras — él se remite al principio de la libertad de comercio, que no tolera impedimentos de ningún género. Queda el hecho de que es el trabajador asalariado —desconocido en su subjetividad autónoma y dignidad, y degradado a *instrumentum vocale*— quien ve negado su derecho de organización autónoma desde abajo.

Más sufrida es la posición de Smith. Él reconoce que es el intento desesperado por combatir las coaliciones efectivas, con las que los empleadores bajan los salarios, y de huir del peligro de la muerte por inanición lo que estimula la formación de las coaliciones obreras. Y, sin embargo, es necesario prevenir y reprimir estos "monopolios ampliados"[755], de manera que se hagan valer las razones no sólo del mercado, sino también del individuo: hay que "dejar a cada vasallo en libertad de manejar sus intereses particulares del modo que tuviese a bien, bajo el principio generoso de la igualdad y de la justicia"[756]; "conforme al sistema de la libertad natural" todo hombre debe poder llevar su trabajo y su capital a competir, sin obstáculos de ningún tipo[757]; en ningún caso se puede tolerar la "violación de la libertad natural y de la justicia"[758].

En defensa de la libertad del individuo declara a su vez que se debe observar también la ley Le Chapelier, que en la Francia de 1791 prohíbe las coaliciones obreras: en nombre de "pretendidos intereses comunes", estas violan la libertad de trabajo que corresponde a cada individuo[759]. Y a esa ley se remite Tocqueville quien, después de 1848, condena así al movimiento obrero y socialista: si "la revolución ha barrido todos los impedimentos que obstaculizaban la libertad del ciudadano, es decir, las corporaciones y las asociaciones de oficios *[les maîtrises, les jurandes]",*los socialistas se proponen reintroducir estos trastos, si bien, "bajo una nueva forma"[760].

Quizás Marx dirige su mirada hacia el liberalismo de su tiempo, más que a la revolución francesa, cuando reprocha a la ley Le Chapelier que hubiera prohibido las "asociaciones obreras de todo tipo" con el pretexto de que representaban el "restablecimiento de las corporaciones medievales de comerciantes"[761]. Esta idea, según la cual se califica a los sindicatos como residuo o reminiscencia del Medioevo o del Antiguo Régimen, se difunde ampliamente en la segunda mitad del siglo XVIII. En Inglaterra, si bien Lecky

condena la resurrección de las “corporaciones medievales de comerciantes”[762], más drástico aún es Spencer: comportándose como nuevos tiranos y ocupando el lugar del despotismo monárquico, los sindicatos sofocan de cualquier modo la autonomía y la libertad del individuo. Es cierto, estos también pueden tener el mismo parecer, pero eso no cambia los términos del problema: “si los hombres usan su libertad con el fin de cederla, ¿acaso por eso son menos esclavos?”[763]

El cuadro no cambia del otro lado del Atlántico. Lieber condena los sindicatos en nombre tanto de la economía como de la moral: estos son culpables de promover el ocio y, en última instancia, el vicio[764]. Por su parte, Laboulaye asume un planteamiento de cauta apertura[765], mientras que Mill continúa revelándose fundamentalmente hostil. Este último hace objeto de crítica a la “vigilancia moral, que en ocasiones se hace física”, ejercida por el movimiento sindical: “los obreros ineficientes, que en muchas ramas de la industria constituyen la mayoría”, intentan bloquear el “trabajo a destajo” y así “oprimen duramente” a los obreros más “hábiles y laboriosos”, los cuales tratan de ganar más. En realidad, las consecuencias del trabajo a destajo habían sido descritas así por Smith algunos decenios antes: los obreros que se someten a él “tienden a excederse en el trabajo y a destruirse la salud y el organismo en pocos años”; si los patronos escucharan los “dictámenes de la razón y de la humanidad”, deberían ser ellos mismos quienes limitaran este tipo de retribución. Pero una cosa es la intervención filantrópica desde arriba, otra bien distinta es la intervención desde abajo por parte de organizaciones que pisotean las razones del individuo y que interfieren arbitrariamente en las que, incluso Mill, continúa considerando “cuestiones privadas”[766].

En conclusión, mientras tratan de imponer al propio gobierno burgués una intervención desde arriba, los obreros promueven un movimiento autónomo de transformación desde abajo. Sin embargo, en la esfera soberanamente declarada “privada” por la burguesía liberal, esta no sólo no tolera la intervención del poder político, sino que ni siquiera acepta el proveniente del seno de la sociedad civil. Teóricamente legalizados en Inglaterra en 1825, tras un período de persecución en el que los culpables podían ser condenados incluso a la deportación, los sindicatos continúan siendo reprimidos por la magistratura, en la medida en que les considera corporaciones que obstaculizan la libertad de comercio. Adquieren plena legitimidad en 1871. Y, sin embargo: “aquello que el gobierno de Gladstone daba con una mano se lo arrebataba con la otra”. Sobre la base de una nueva norma, aunque los sindicatos en cuanto tales no eran arrastrados a los tribunales, los obreros sí lo eran: “‘Observar y obstaculizar’, o

cualquier acción tendente a molestar a los obreros que iban a trabajar en tiempo de huelga se convirtió en acción ilegal, aunque fuera realizada por una sola persona”. Esta norma es abolida por Disraeli en 1875[767]. En lo que respecta a Francia, la ley Le Chapelier es abrogada sólo en 1887[768]. Las gigantescas luchas que culminarían en la Comuna de París tienen como objetivo el pleno reconocimiento de la legitimidad de las coaliciones y organizaciones obreras. Por tanto, estamos más allá de 1870, la fecha que señala, según Hayek, el inicio de la “declinación de la doctrina liberal”[769]. Quien se expresa en estos términos es un autor que no por casualidad parece querer ponerlo todo en discusión nuevamente: según su criterio, liquidando la “determinación competitiva de los precios” de la fuerza de trabajo y pretendiendo “interferir en el juego” libre del mercado, los sindicatos debilitan en su raíz el sistema liberal, y es “un claro deber moral del gobierno” impedir que eso suceda[770].

La Comuna de París constituye una divisoria de fondo en Europa, pero no del otro lado del Atlántico. Proclamada en 1890, la *Sherman Antitrust Act* es “aplicada ante todo, y con mucha eficacia, contra los obreros”, culpables de reunirse en “monopolios” sindicales, poco respetuosos de la iniciativa y de la libertad individual. Perfectamente respetuosos de las reglas del mercado y de la libertad individual han sido considerados durante mucho tiempo los llamados *yellow-dog contracto,* sobre la base de los cuales, en el momento de ser aceptados, obreros y empleados se comprometían (eran obligados a comprometerse) a no adherirse a ninguna organización sindical[771].

11. REIVINDICACIONES DE LOS DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES Y PASO DEL LIBERALISMO PATERNALISTA AL LIBERALISMO SOCIALDARWINISTA

Una veta socialdarwinista atraviesa el pensamiento liberal desde sus inicios. Son elocuentes los argumentos con los que, en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII, Joseph Townsend polemiza contra cualquier intento de introducir una legislación a favor de los pobres: ésta terminaría destruyendo el equilibrio de la naturaleza, borrando la “presión pacífica, silenciosa, incesante del hambre” y favoreciendo el crecimiento de una superpoblación ociosa y excesiva. Abandonada a sí misma, sin la intervención artificial de legisladores movidos por una falsa compasión, la naturaleza restablecería su equilibrio, tal como sucede en una isla habitada sólo por cabras y perros: la lucha por la supervivencia selecciona los elementos más fuertes y más vitales, condenando a

su destino a los demás[772]. Desde sus inicios, la tendencia a naturalizar el conflicto social y a presentar la riqueza y el poder de las clases dominantes como expresión de una inmutable ley natural (en este sentido Burke habla de "aristocracia natural", consagrada por la "Naturaleza")[773] entraña un elemento socialdarwinista *ante litteram*. Conocemos las críticas de Franklin dirigidas a los médicos por su empeño en salvar vidas que "no son dignas de ser salvadas". La "enfermedad" que ellas sufren es la manifestación de la cólera divina por la "intemperancia, la pereza y otros vicios" y es justo que todo eso ayude al "castigo" previsto por la naturaleza y la Providencia[774]. No hay que obstaculizar el propósito divino superior, sobre todo si las que resultan dañadas son las poblaciones coloniales. Esto es válido no sólo para los pieles rojas. También la terrible carestía, que a mediados del siglo XIX diezma la población irlandesa, ya duramente puesta a prueba por el saqueo y la opresión de los colonizadores ingleses, aparece a los ojos de sir Charles Edward Trevelyan —encargado por el gobierno de Londres de estar al tanto de la situación— como la expresión de la "Providencia omnisciente", que resuelve así el problema de la superpoblación[775].

Sin embargo, el elemento socialdarwinista se acentúa a medida que las clases populares, sacudiéndose de encima la tradicional subordinación, intervienen de manera directa en la escena política, haciendo valer sus razones. En los Estados Unidos, tras la abolición de la esclavitud, el paternalismo cede de inmediato su lugar a un comportamiento explícitamente violento con respecto a los negros, sometidos al terror que amenaza justo a quien ose desafiar la supremacía blanca. Algo análogo sucede en Europa. A la nueva dimensión conseguida a través de la lucha por el reconocimiento, amplios sectores de la clase dominante reaccionan agitando amenazadoramente la ley de la selección natural, que condena a los incapaces a una muerte precoz.

A la reivindicación de los derechos económicos y sociales, los sectores más conservadores del movimiento liberal responden con un liberalismo radical y sin compromisos: el Estado no debe, en modo alguno, interferir en esa especie de juicio de Dios o lucha por la existencia de la que, antes que Darwin, habla Herbert Spencer. El liberal y liberalista inglés condena cualquier interferencia estatal en la economía, con el argumento de que no se debe obstaculizar la ley cósmica, que exige la eliminación de los incapaces y fracasados de la vida: "Todo el esfuerzo de la naturaleza es para desembarazarse de ellos, limpiando el mundo de su presencia y dando espacio a los mejores". Todos los hombres están como sometidos a un juicio de Dios: "Si realmente son capaces de vivir, viven, y es justo que vivan. Si en realidad no son capaces de vivir, mueren, y es justo que

mueran"[776]. Es necesario respetar "esa ley universal de la naturaleza gracias a la cual la vida ha alcanzado su altura presente, esa ley por la cual una criatura que no es lo suficientemente enérgica como para alimentarse a sí misma, debe morir"[777].

Apartándose de los intentos por mejorar las condiciones higiénicas y sanitarias de las clases populares, Lecky observa que, en realidad, "en no pocos casos", la mortalidad infantil es "una bendición camuflada". Sí:

> "La reforma sanitaria no es del todo una cosa buena, cuando permite a los miembros débiles y enfermos de la comunidad, que en un estadio distinto de la sociedad habrían muerto en la infancia, crecer y multiplicarse, perpetuando un tipo debilitado y la mancha de una enfermedad hereditaria"[778].

Argumentando de esta manera, Lecky se pronuncia a favor de la eugenesia, la nueva "ciencia" que ve la luz en Inglaterra y que alcanza un extraordinario éxito en los Estados Unidos, donde, desde 1907 hasta 1915 trece Estados promulgan leyes para la esterilización obligatoria, a la que deben someterse, según la legislación de Indiana (el primer Estado que se mueve en esa dirección), "delincuentes habituales, idiotas, imbéciles y violadores"[779]. Junto a la eugenesia, también Spencer celebra sus máximos triunfos en la república del otro lado del Atlántico[780]. Aquí William G. Sumner, a menudo considerado una suerte de Spencer estadounidense, recomienda no olvidar la "lucha por la existencia", como gustan de hacer "poetas y sentimentalistas"[781]. El error del socialismo reside, en primer lugar, en su pretensión de "salvar a los individuos de las dificultades o las durezas de la lucha por la existencia y de la competencia de la vida mediante la intervención del 'Estado'"[782]. Antiestatalismo y socialdarwinismo proceden aquí a la par.

Al ejemplo de los Estados Unidos se remite en Alemania Henrich von Treitschke:

> "Examinemos la plebe más deliciosa del mundo, la de Nueva York. Es el conjunto de los residuos confluidos desde toda la tierra, y sin embargo, abandonados a sí mismos, estos elementos corruptos son obligados a controlarse. ¿Creéis que exista una policía prusiana capaz de mantenerla a raya de la forma en que la mantiene a raya la severa ley de la necesidad? Todos lo saben muy bien: nadie presta atención si uno muere de hambre"[783].

De nuevo en Alemania, también en opinión de August L. von Rochau, los Estados Unidos tienen el mérito de hacer válido el principio según el cual todo individuo debe, en primer lugar, saberse ayudar por sí mismo, al contrario de la Francia revolucionaria y centralista, la cual pretende delegar el cuidado del bienestar individual en el Estado, transformando este último en un "hospital" para "gente enfermiza y deforme" *(Schwáchlinge undKrüppel)*. El país del otro lado del Atlántico hace valer su "espíritu empresarial" también en la política exterior, arrebatando territorio tras territorio a México o a los indios, pueblo este último ya condenado a un "imparable declive" y que, por tanto, funciona como gemelo anivel internacional respecto de los *"'Schwächlinge und Krüppel"* que pretenden ayuda del Estado[784].

No tiene sentido querer excluir a Treitschke *y* Rochau de la tradición liberal con la vista puesta en el Tercer Reich *y* presuponiendo una suerte de teleología infernal negativa existente en Alemania. En realidad, los dos autores, y sobre todo el primero, miran con simpatía *y* admiración a Inglaterra y los Estados Unidos y no se cansan de denunciar, recordando un motivo ampliamente difundido en la cultura liberal de la época, la tradición estatalista y anti-individualista que la Francia revolucionaria, socialista y bonapartista ha heredado del Antiguo Régimen. En particular, es directamente evidente la presencia de Constant y Tocqueville en Treitschke. Piénsese en la condena que pronuncia a la "divinización del Estado" y a la excesiva expansión de la esfera política: de los "conceptos semi-antiguos" y del "entusiasmo de Rousseau por el sentido cívico de los antiguos" surge después el "omnipotente poder estatal" edificado por los jacobinos, olvidados también ellos del hecho de que la participación masiva de los ciudadanos en la vida pública, "el esplendor cívico de Atenas descansaba sobre el vasto fundamento de la esclavitud"[785]. La incapacidad para comprender la libertad moderna provoca la tragedia: del Antiguo Régimen a la revolución, de Napoleón I a Napoleón III, "bajo todos los regímenes, la desmesurada actividad del Estado ha quedado como la enfermedad hereditaria de Francia", cuyo ideal es "la omnipotencia de prestaciones del Estado"[786].

Se entiende que el socialdarwinismo se haga firme sobre todo en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. A finales del siglo XIX son los tres países que están en la cima de la ola en el plano del desarrollo económico y de la influencia y del prestigio internacional: si los dos primeros pueden exhibir una poderosa expansión del otro lado del océano o en el ámbito continental, el tercero ya se encuentra lanzado a una frenética carrera colonial. Veremos que los tres se consideran miembros de una única familia o raza que, partiendo de Alemania, ha

atravesado primero La Mancha y después, el Atlántico; y los tres tienden a mirar a los latinos (para no hablar de los pueblos coloniales) como fracasados y a atribuir el éxitopropioa la acción desplegada por la selección natural, que premia a los mejores dentro de cada Estado en particular, es cierto, pero sobre todo, en el ámbitointernacional.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL OCCIDENTE Y LOS BÁRBAROS: UNA“DEMOCRACIA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES”DE DIMENSIONES PLANETARIAS

1. AUTOGOBIERNO DE LAS COMUNIDADES BLANCAS Y EMPEORAMIENTO DE LAS CONDICIONES DE LOS PUEBLOS COLONIALES

Al afirmar el principio del consenso de los gobernados como condición de legitimidad del poder político, el liberalismo estimula los movimientos de independencia nacional. Es lo que se sucede en primer lugar con la revolución norteamericana. Ésta de inmediato se constituye en modelo. Algunos años después, son los colonos franceses de Santo Domingo, decididos a defender su propiedad en esclavos contra las ingerencias del poder central, los que acarician proyectos independentistas o de adhesión a la Unión. Sin embargo, la agitación de los colonos liberales termina teniendo un resultado del todo imprevisto, con el surgimiento en el continente americano de un nuevo Estado independiente, que está dirigido por los negros y que es el primero en haber abolido la institución de la esclavitud. Pero Santo Domingo-Haití es la excepción, y una excepción que embarga de escándalo y horror al mundo liberal en su conjunto.

Perplejidad e inquietudes suscita también el resultado de las guerras de independencia contra España, que alcanzan el éxito gracias a la contribución de los ex esclavos de Santo Domingo y que, aunque entre fuertes conflictos, hacen surgir una nueva identidad conforme a la recuperación de la ascendencia precolombina y de la mezcla de las razas. Dando expresión a un sentimiento muy difundido, ya a inicios de la revolución latinoamericana, un senador de Carolina del Sur (Robert Y. Hayne) habla con desprecio de sus líderes como de “hombres de color”, los cuales “miran a Haití con el sentimiento de la más íntima fraternidad”[787]. Estos admiran la isla que, a los ojos de Jefferson, puede ser útil sólo como basurero al cual deportar y depositar a los negros. Para esta misma operación, es decir, para “la desaparición definitiva de la raza negra de nuestras fronteras”, John O’Sullivan —el teórico del “destino manifiesto”—

piensa sobre todo en el continente latinoamericano: “Las poblaciones españolas-indio-americanas de México, de América Central y de Suramérica, proporcionan el único receptáculo parala absorción de esa raza [...]. Se trata de poblaciones ya de por sí de sangre mixta e híbrida *[mixtedandconfusedblood]”*[788]. A los ojos de Elam Lynds, “padre del sistema penitenciario” entonces en vigor y relevante personalidad estadounidense, “cuyos talentos prácticos son universalmente reconocidos” —la definición es de Tocqueville—, “los españoles de América del Sur” constituyen “una raza más cercana al animal feroz y al salvaje que al hombre civilizado”[789]. La categoría tradicionalmente utilizada para definir a los pieles rojas se hace valer ahora también para las poblaciones que han cometido el error de mezclarse con ellos.

Mientras que en el ámbito del*Commonwealth* inglés los colonos blancos ven reconocido su derecho al autogobierno, los pueblos latinoamericanos, excluidos de la comunidad blanca y de la comunidad de los libres propiamente dicha, pasan a formar parte del mundo colonial. Se explica así la doctrina Monroe: reinterpretada y radicalizada en 1904 por Theodore Roosevelt, esta confiere un “poder de policía internacional” a la “sociedad civilizada” en su conjunto y, en particular, a los Estados Unidos, en lo que respecta a América Latina[790].

Ninguna grave dificultad hallan los colonos blancos del imperio británico para conseguir el reconocimiento. Aprendida la lección implícita en la revolución norteamericana, el gobierno de Londres decide después seguir la política de “conciliación” en su momento sugerida por Burke para la relación con los pueblos “por cuyas venas circula la sangre de la libertad”. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, Canadá, Nueva Zelanda, Australia, Sudáfrica consiguen antes una amplia autonomía en el ámbito de la Commonwealth, para encaminarse posteriormente a la plena independencia. Es un principio consolidado —observa John S. Mill en 1861— que, al menos en el plano de la política interna, las “colonias de raza europea” tienen pleno derecho al autogobierno[791].

Como en el caso de los Estados Unidos, el autogobierno de los colonos puede también implicar un drástico empeoramiento de la condición de los pueblos coloniales o de origen colonial, ahora sometidos al control exclusivo y sin obstáculos de sus opresores directos. Conocemos la observación de Smith relativa a las catastróficas consecuencias que pueden tener, para los esclavos negros, organismos representativos “libres” monopolizados o controlados por los propietarios de esclavos. A la distancia de algunos decenios, en 1841, James Stephen, uno de los protagonistas de la lucha que algunos años antes había

conducido a la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas, se pronuncia a favor de su firme control por parte de la Corona: "Los derechos políticos en manos de un gran cuerpo depropietarios de esclavos son los peores instrumentos de tiranía que hayan sido jamás forjados para la opresión de la humanidad"[792].

La pertinencia de esta alerta es trágicamente confirmada por la evolución posterior. En 1864, con relación a Nueva Zelanda, que desde hace algunos años puede contar con el "gobierno responsable", es decir, en última instancia, con el autogobierno de la comunidad blanca, "The Times" observa:

> "Hemos perdido por completo el control imperial de esta porción del Imperio y nos hemos limitado a la función, humilde pero útil, de poner hombres y dinero a disposición de la Asamblea Colonial para el exterminio *[extermination]* de los nativos, con los cuales no sostenemos ninguna controversia"[793].

En Australia, el exterminio de los aborígenes ya había comenzado desde hacía bastante tiempo. Pero, también en este caso, quien oprime el acelerador es el autogobierno que los colonos logran ejercer de hecho, mientras que quien se muestra preocupado por "la mancha indeleble" que se va imprimiendo "en la reputación del gobierno británico" es, en 1830, el ministro de las Colonias[794]. En este sentido, según la observación que, a inicios del siglo XX hace un liberal inglés con una posición decididamente anómala, John A. Hobson, asistimos a una suerte de "carnicería privada", llevada a término por los colonos que han obtenido por la fuerza el autogobierno o como quiera que sea, una sustancial libertad de acción[795].

En lo que respecta a Sudáfrica, después de haberlos derrotado y sometido al imperio, el gobierno tranquiliza a los colonos boers: "Vuestro destino está en vuestras manos [...]. El buen sentido del pueblo británico no tolerará nunca una intromisión en las cuestiones puramente internas del pueblo al que ha sido concedida la plena libertad de gobierno"[796]. El autogobierno de los colonos blancos implica el nacimiento de un Estado racial, que segrega a los negros y los somete a una condición semiservil y que permanece en pie durante casi un siglo.

De manera significativa, este régimen tiene como modelo el Sur de los Estados Unidos[797]: aquí, tras un breve intermedio (la llamada Reconstrucción) que sigue inmediatamente a la guerra de Secesión y durante el cual los afro-americanos logran realmente disfrutar de los derechos civiles y políticos, la reconciliación en 1877 entre los ex enemigos restablece en los Estados del Sur el

autogobierno de los blancos, que someten a los esclavos apenas emancipados a una dictadura terrorista fundada en el principio de la *white supremacy.* Al igual que en Sudáfrica con el compromiso entre ingleses y boers, así, en los Estados Unidos, el compromiso entre el gobierno central y la clase dominante del Sur, que recoloca el derecho al autogobierno, abre la vía a la reafirmación de la "democracia para el pueblo de losseñores".

2. ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD Y DESARROLLO DEL TRABAJO SERVIL

Llegados a este punto, se impone una pregunta. La derrota militar del Sur fue nítida e irremediable, pero ¿fue realmente superado el principio de la delimitación racial de la comunidad de los libres? Al mofarse del abolicionismo, Calhoun había resumido en estos términos el cambio ocurrido en las colonias inglesas tras la proclamada emancipación: los negros "son forzados al trabajo no por la autoridad del vigilante, sino por la bayoneta del soldado y por la vara del magistrado civil"[798]. Es una declaración de 1837: en efecto, están en vigor las leyes contra el vagabundeo, que obligan a los ex esclavos a trabajar en calidad de "aprendices". ¿En qué condiciones? Un año antes de la intervención del teórico del Sur esclavista, un exponente de la administración colonial inglesa, inspirado por sentimientos evangélicos, había observado en una carta dirigida al gobernador de las islas Mauricio:

> "El objetivo de la ley podría ser descrito, con más cuidado, como la sustitución de la esclavitud que ha sido abolida por una nueva forma de coerción.; el resultado es un sistema de coacción a duras penas menos rígido y, por lo que hace a algunos aspectos materiales, todavía menos justo que la propia esclavitud"[799].

Más tarde observará Tocqueville que, "después de haber abolido la esclavitud nominalmente, los ingleses la han reintroducido bajo el nombre de aprendizaje por un cierto período de tiempo"[800].

En realidad, el aprendizaje dura pocos años, aunque mucho tiempo deberá transcurrir antes de que los ex esclavos logren sacudirse de encima las discriminaciones negativas de todo género que continúan pesando sobre ellos. Y, como quiera que sea, aún antes de la abolición de la esclavitud en sus colonias, Inglaterra se preocupa por sustituir a los negros, haciendo afluir siervos por contrato desde África y Asia. Vemos en acción sobre todo a los *coolies* indios y

chinos. A su llegada a las colonias inglesas, estos son instalados en los alojamientos ya reservadosa los esclavos. Es cierto que se trata de siervos por contrato, pero en realidad muchos de ellos no sobreviven a la expiración del contrato. No falta tampoco la explotación sexual de las mujeres. En el arte popular de la época el *coolie* es representado encadenado, exactamente como un esclavo. Obviamente, ya no existe la transmisión hereditaria de la condición servil; en cierto sentido, tampoco hay necesidad de ello. Las naves inglesas pueden continuar transportando *coolies* de Asia, en el curso de un viaje que se asemeja a la clásica trata negrera: las condiciones son muy duras y la tasa de mortalidad es elevada[801]; pero las pérdidas pueden ser rápidamente recuperadas. Con respecto al siglo de oro del liberalismo un ilustre historiador inglés de la institución de la esclavitud ha trazado una síntesis que conviene citar aquí:

> "En 1860, como en 1760, el trabajo forzado de los no-europeos continuó siendo el tipo de trabajo preferido por capitalistas racionales, que optaban por cultivar las áreas en gran parte no desarrolladas de los trópicos [...]. Los 20 millones que abandonaron la India entre 1830 y 1910, mayormente en calidad de siervos por contrato, son al doble de los africanos obligados a desembarcar en América durante los cuatro siglos de la trata atlántica de esclavos"[802].

Por otra parte, en la Inglaterra de 1840 es una relevante personalidad política, lord John Russell, quien expresa su disgusto por el surgimiento de un "nuevo sistema de esclavitud". Inicialmente, se opone a este el movimiento abolicionista, en ese momento todavía bastante fuerte; pero, también a causa de la debilidad ya vista del abolicionismo de inspiración cristiana, la exigencia de importar desde África y Asia siervos por contrato, en realidad, fuerza de trabajo más o menos forzada, termina por imponerse rápidamente[803].

Además de hacer su aparición en las colonias inglesas, esta nueva fuerza de trabajo servil lo hace también en los Estados Unidos. Cerca de 10.000 *coolies* importados de China proceden a la construcción de la inaccesible línea ferroviaria, destinada en los Estados Unidos a consolidar la conquista del Far West[804]; para decirlo con palabras de Engels, se trata de sustituir la esclavitud negra por la "esclavitud camuflada de los *coolies* indios y chinos"[805].

¿Es la confirmación de la tesis tan grata para Calhoun de la inseparabilidad de trabajo y esclavitud? En América del Norte, antes de ser desvalorizada y después definitivamente suplantada por la esclavitud negra —más rentable—, había continuado existiendo durante largo tiempo aquí y allá, incluso después de la Revolución Gloriosa, la esclavitud india. Todavía en 1767 Sharp, el abolicionista

que ya conocemos, se siente obligado a denunciarla; en lo que respecta a Virginia, sólo en 1808 la Corte Suprema sanciona definitivamente su ilegalidad[806]. A partir de la revolución norteamericana, el siervo por contrato o el esclavo blanco temporal es totalmente sustituido por el esclavo negro y este, a su vez, tras el final de la guerra de Secesión, cede el puesto al *coolie* proveniente de China o de la India, otro esclavo temporal, aunque esta vez el color de la piel es amarillo. En 1834, el mismo año de la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas, el liberal Wakefield reconoce que los "esclavos amarillos" comienzan a tomar el lugar de los "negros", así como estos últimos habían sustituido a los esclavos "rojos" (indios)[807]. En realidad, la esclavitud o semiesclavitud "roja" tendrá un nuevo destello en la segunda mitad del siglo XIX, en la Texas y la California, arrebatadas a México *(infra,* cap. IX, § 2).

Naturalmente, a Calhoun se le puede objetar con razón que la semiesclavitud o esclavitud a tiempo determinado no es lo mismo que la esclavitud perpetua y hereditaria, pero veamos el posterior desarrollo de la argumentación del teórico del Sur esclavista. En toda "sociedad rica y civilizada" una parte de la población vive del "trabajo de la otra". Es una relación claramente conflictual: la mejor manera de reglamentarla se lleva a efecto cuando "el trabajo de la raza africana se desarrolla bajo el mando, como sucede entre nosotros, de la raza europea"[808].

3. EXPANSIÓN DE EUROPA A LAS COLONIAS Y DIFUSIÓN EN EUROPA DE LA "DEMOCRACIA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES"

Ni siquiera Mill alberga dudas acerca del dominio que la "raza europea" está llamada a ejercer sobre el resto del mundo. Es cierto que él se pronuncia por el reconocimiento del derecho al autogobierno de las "colonias de raza europea". Pero sólo para éstas. Para el resto:

> "El despotismo es un modo legítimo de gobierno cuando se trata de pueblos bárbaros, siempre que tenga por objeto el progreso de los mismos y que los medios se justifiquen alcanzando realmente este fin. La libertad, como principio, no puede aplicarse a un estado de cosas anteriores al momento en que la especie humana se hace capaz de mejorar mediante una libre y pacífica discusión. Hasta ese momento no existe otra posibilidad para ella que la obediencia absoluta a un Akbar o a un Carlomagno, si son insuficientemente afortunados como para encontrarlo.

Está claro: la libertad “no puede aplicarse más que a los seres humanos en la madurez de sus facultades”, y esta no puede ser reivindicada por menores, o bien por “sociedades nacientes en las que la raza puede considerarse como menor”[809]. No diferente resulta la orientación de Lecky quien, a inicios del siglo XX, celebra así la gloria del Reino Unido:

> “Nada en la historia del mundo es más admirable que el hecho de que, bajo la bandera de estas dos pequeñas islas, haya podido crecer el más grande y más beneficioso despotismo *[greatest and most beneficent despotism]* del mundo, que abarca casi a doscientos treinta millones de habitantes bajo el gobierno británico directo y a más de cincuenta millones bajo el protectorado británico”[810].

En realidad, el “despotismo” teorizado aquí es sinónimo de esclavitud desde el punto de vista de Locke y de los protagonistas de la revolución norteamericana, tanto más cuando parece no conocer límites. A los ojos de Mill, “todo soberano de espíritu progresista está autorizado para poner en práctica cuantos medios se le alcancen para conseguir un objeto que de otro modo quizás le hubiese sido imposible conseguir”[811]. La “esclavitud” política no puede ser comparada con la esclavitud propiamente dicha. Sin embargo, Mill va más allá. Exige la “obediencia absoluta” de los bárbaros con el fin de educarlos en el “trabajo ininterrumpido”, que es el fundamento de la civilización; y, en ese contexto, no vacila en teorizar una fase transitoria de “esclavitud” para “las razas no civilizadas”[812]. Es esta una idea sustentada con fuerza: existen “tribus salvajes tan adversas a la actividad regular y sostenida, que la vida industrial apenas puede introducirse en ellas, a menos que sean conquistados y se conviertan en esclavos”[813]. Por otra parte, el esclavo no tiene de qué lamentarse: él “se encuentra indudablemente en un estadio más elevado que el salvaje”; gracias a la condición que le es impuesta, ya ha conseguido cierto progreso. Esto nos lleva a pensar en Calhoun y en el Sur esclavista, también porque Mill habla de los “esclavos de nacimiento” *[born slaves],* intolerantes al trabajo y a la disciplina[814]. En realidad, a pesar de recurrir a la expresión que acabamos de ver, el liberal inglés piensa en una esclavitud temporal. Sin embargo, esta parecería amenazar a la “gran mayoría de la raza humana”, desgraciadamente detenida “en un estado salvaje o semisalvaje”[815], o sea, en esa condición que hace surgir la necesidad de la esclavitud. Si bien por un lado, en el curso de la guerra de Secesión,Mill se sitúa con decisión a favor de la Unión, por el otro legitima la

práctica del trabajo forzado, impuesto a las poblaciones sometidas por las potencias coloniales.

La otra cara de la moneda de esta contraposición entre la Inglaterra civilizada y adulta y las razas salvajes y menores es el proceso por el cual la barrera que divide a los siervos de los señores en la metrópoli, tiende a perder su rigidez de casta. Resulta insignificativa la actitud que a mediados del siglo XIX asume Disraeli, el campeón del expansionismo colonial de las razas "superiores" y el gran teórico de la raza como "clave de la historia" *(infra,* cap. VIII, §10). Por otro lado él niega que se pueda hablar de la existencia en Inglaterra de "dos naciones", es decir, "los ricos y los pobres", como pretenden los cartistas; a partir de la afirmación de la unidad que ya caracteriza "al privilegiado y próspero pueblo inglés", Disraeli promueve el segundo *Reform Bill,* que por primera vez extiende los derechos políticos a sectores numéricamente consistentes de las masas populares[816]. Las diferencias de clase en el ámbito de la comunidad blanca persisten, pero tienden a atenuarse hasta en el plano social: la explotación de los *coolíes* chinos y de cualquier otra fuerza de trabajo más o menos servil, abre la posibilidad de elevar "a la posición de gentilhombres independientes", si no "a toda la población blanca del Occidente", como considera Hobson[817], sí a una parte importante de ella.

La barrera decisiva ya es otra. Las tres "castas" se han convertido en dos, en los Estados Unidos, gracias a la abolición de la esclavitud, y en Europa, gracias a la reducción de las distancias en el ámbito de la comunidad blanca, la cual tiende ahora a desarrollar en su interior relaciones más igualitarias respecto al pasado y no distintas de las que son propias de la comunidad blanca al otro lado del Atlántico. En este sentido, la "democracia para el pueblo de los señores" define ya las relaciones generales entre Occidente y mundo colonial, tanto interior como exterior.

Hobson puede denunciar así la expansión extrema del "área del despotismo inglés"; el gobierno de Londres recurre a "métodos esencialmente autocráticos" en su relación con una enorme masa de hombres:

> "De los trescientos sesenta y siete millones de súbditos que viven fuera de las islas británicas, no más de once millones, o sea, uno por cada treinta y cuatro, tienen alguna forma de autogobierno, en lo que respecta a la legislación y a la administración.
>
> La libertad política, y la libertad civil que de ella depende, simplemente no existen para la inmensa mayoría de los súbditos británicos"[818].

En el fondo, es el mismo análisis de Mill (y de Lecky), con la diferencia de que ahora “despotismo” tiene una connotación negativa. Quienes lo sufren —subraya Hobson— son poblaciones obligadas al trabajo forzado: y, también en este caso, en elección Mill, se produce una clara coincidencia en el análisis empírico y una divergencia neta en cuanto a una valoración moral.

4. TOCQUEVILLE, LA SUPREMACÍA OCCIDENTAL Y EL PELIGRO DE LA “MISCEGENATION”

El modelo de la “democracia para el pueblo de los señores” ejerce una clara influencia también sobre Tocqueville. Sí, en los años de la monarquía de julio, él toma posición a favor de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas. Pero, ¿cuál es el tratamiento que se debe reservar a los esclavos, una vez emancipados? Hay que “impedir que los negros de nuestras colonias imiten a los de las colonias inglesas y, como ellos, abandonen las grandes industrias para retirarse a parcelas de suelo fértil, adquiridas a precios muy bajos o usurpadas”. Y, por tanto, a los esclavos liberados se les puede consentir escoger a su “patrono”, pero no “permanecer ociosos o limitarse a trabajar por cuenta propia”. Eso no puede ser tolerado:

> “Prohibiendo momentáneamente a los negros la posesión de la tierra, ¿qué se hace? Se les coloca artificialmente en la posición en que se halla de manera natural el trabajador europeo. En realidad no existe tiranía, y el hombre al que se le impone solamente este obstáculo al momento de su salida de la esclavitud, no parece que tenga derecho a lamentarse”[819].

En realidad, la medida sugerida aquí es la que históricamente se impone en las colonias y que permite transformar la esclavitud propiamente dicha en una relación de trabajo semiservil. En todo caso, además de estar privados de los derechos políticos, los negros resultan de este modo privados también de derechos civiles esenciales, pues se ven “artificialmente” ante la imposibilidad de poseer un pedazo de tierra y de escoger libremente su propia ocupación. Mientras Tocqueville condena por “despótica” la reglamentación jurídica del horario de trabajo, no tiene nada que objetar sin embargo a la creación desde arriba de una casta del trabajo asalariado, a la que se le niega toda posibilidad de ascenso social. Cuando habla de los obreros provenientes de la India o de otras partes del mundo y de Inglaterra, llamados a sustituir a los esclavos negros emancipados, el liberal francés hace una alusión indirecta también a los *coolíes*[820]; pero, significativamente, falta cualquiercrítica con respecto a una

relación de trabajo que, incluso prestigiosos exponentes del mundo liberal interpretan como una reedición, bajo forma distinta, de la institución de la esclavitud. Como en Mill, también en Tocqueville la supremacía que corresponde a los europeos no sólo es política, sino que también tiene consecuencias inmediatas en el plano económico-social. En todo caso, el abismo que separa a dominadores y dominados es insondable:

> "La raza europea ha recibido del cielo o ha adquirido con su esfuerzo una superioridad tan indiscutible sobre todas las demás razas que componen la gran familia humana, que el hombre situado por nosotros —a causa de sus vicios y de su ignorancia— en el último peldaño de la escala social, es aún el primero entre los salvajes"[821].

Sería bueno que razas tan abismalmente distintas se mantuvieran diferenciadas de manera precisa. Tocqueville refiere con horror el comportamiento de ciertos prisioneros deportados a Australia:

> "Los condenados han escapado en gran número hacia los bosques; allí han formado asociaciones de saqueadores; se han aliado a los salvajes, se han casado con sus hijas y han adquirido en parte sus costumbres. De este cruce ha nacido una raza de mestizos más bárbaros que los europeos, pero más civilizados que los salvajes, y cuya hostilidad ha inquietado constantemente a la colonia y, en ocasiones, le ha hecho correr los más grandes peligros"[822].

Esta denuncia de la *miscegenation,* que pone en peligro la supremacía europea o blanca, es un motivo que nos conduce de nuevo a los Estados Unidos y, sobre todo, a la ideología que continúa inspirando al Sur, incluso tras el fin de la guerra de Secesión.

5. LA "CUNA VACÍA" Y EL "DESTINO" DE LOS INDIOS

Si para algunos pueblos la "democracia para el pueblo de los señores" —que ya se está imponiendo a escala planetaria— implica el sometimiento a formas de trabajo serviles, para otros trae como resultado la diezma o la aniquilación. Quien dirige la guerra de la Unión contra los Estados secesionistas y quien promueve la abolición de la esclavitud es una personalidad (Lincoln) que, por un lado, acaricia también, como ya antes lo ha hecho Jefferson, la idea de deportar a los negros a África o a América Latina, por otro lado, es un veterano de las guerras contra lospieles rojas con la matanza "sin piedad" de "hombres, mujeres

y niños”[823]. En 1871 el general Francis C. Walker, comisario para los Asuntos indios, se propone tratar a los “hombres salvajes” de la misma manera que a los “animales salvajes”[824]. Volvemos a encontrar así la comparación que hemos visto ya en Washington y que está presidida por la eliminación esencial de los pieles rojas (o bien de los nativos de Australia y de Nueva Zelanda) de la faz de la tierra.

Un mito genealógico extraído del antiguo Testamento es llamado a legitimar estas prácticas genocidas. Un gran historiador contemporáneo, Arnold J. Toynbee, ha observado:

> “El ‘cristiano bíblico’ de raza y origen europeos que se ha establecido en ultramar entre pueblos de raza no europea ha terminado inevitablemente por Identificarse con Israel, que obedece la voluntad de Jahvé y cumple la obra del Señor apoderándose de la tierra prometida, mientras que por otra parte, ha identificado a los no europeos que ha hallado en su camino con los canaanitas que el Señor ha puesto a disposición de su pueblo elegido para que éste los destruyera o los subyugara. Bajo esta sugestión, los colonos protestantes de lengua Inglesa del nuevo mundo exterminaron a los indios norteamericanos, del mismo modo que a los bisontes, de una costa a otra del continente”[825].

Este mito genealógico que dirige la expropiación, deportación y diezma de irlandeses y pieles rojas, está presente de manera explícita en Lieber: “Dios nos ha dado este gran país para un gran propósito. Él nos lo ha dado, así como le ha dado Palestina a los hebreos”[826]. No se dice una palabra de los indios, aunque estos parecen ser implícitamente comparados con las poblaciones que ocupan sin permiso la tierra prometida antes de la llegada del pueblo elegido.

La democracia en América parece adherirse a este funesto mito genealógico. Tocqueville subraya el fervor religioso de los fundadores de Nueva Inglaterra, que se consideran descendientes de la “estirpe de Abraham”; en los escritos y en los documentos dejados por ellos se advierte “una especie de perfume bíblico”[827]. Y es un perfume que, de alguna manera, termina por embriagar al propio liberal francés, quien retoma y subraya, sin ningún distanciamiento crítico, la descripción que Nathaniel Morton, uno de los fundadores y de los primeros dirigentes de la colonia, hace de la llegada a América de los padres peregrinos:

> “En torno a ellos no aparecía sino un desierto tórrido y desolado, lleno de animales y de hombres salvajes, cuyo grado de ferocidad y cuyo número

> ignoraban. La tierra estaba helada; el suelo cubierto de selvas y zarzales. Todo tenía un aspecto bárbaro”[828].

En este texto, así como en la descripción que el Antiguo Testamento hace de los habitantes ilícitos de Canaán, se confunde por completo con la naturaleza a las personas destinadas a ser subyugadas o eliminadas por el pueblo elegido, o bien, para decirlo con Tocqueville, por el “gran pueblo que Dios va a depositar con sus manos en una tierra predestinada”[829]. Mucho más claro resulta este propósito providencial porque se trata, en última instancia, de un desierto. Es este un tema que *La democracia en América* trata repetidamente: “A la perfección de nuestras artes [el piel roja] no quiere oponer sino los recursos del desierto”[830]. Es particularmente significativa esta expresión: “Los indios habitaban solos el desierto de donde se les destierra actualmente”[831]; el desierto deja de ser tal y se convierte en un lugar humanamente habitado sólo a partir de la llegada de los europeos y de la fuga o deportación de los indígenas. Como sabemos, Locke y Montesquieu prefieren hablar de “selvas vírgenes”. Pero, aunque las dos metáforas son distintas, su significado es idéntico: estamos en presencia de lugares donde no hay huella humana, de un área, para decirlo con Locke, “despoblada” *(vacant:*TT, II, 36).

Cuando más tarde es obligado a aceptar la presencia de los indios, Tocqueville se apresura a subrayar que estos no tienen derecho alguno a la tierra ocupada por ellos:

> “Aunque el vasto territorio que se acaba de describir estuviese habitado por numerosas tribus indígenas, se puede decir con justicia que en la época de su descubrimiento no era más que un desierto. Los indios lo ocupaban pero no lo poseían. Por medio de la agricultura es como el hombre se apropia del suelo y los primeros habitantes de América del Norte vivían del producto de la caza”[832].

Ya para Locke, tan sólo el trabajo —del que resulta incapaz un pueblo dedicado exclusivamente a la caza— puede fundamentar el derecho de propiedad. Peropara sellar el destino de los indios se agrega en Tocqueville una motivación explícitamente teológica:

> “La Providencia, al colocarlos entre las riquezas del Nuevo Mundo, parece no haberles concedido sobre ellas más que un corto usufructo. Estaban allí, en cierto modo, como *esperando.* Esas costas tan bien preparadas para el

comercio y la industria, esos ríos tan profundos, el inagotable valle del Mississippi, el continente entero, fueron entonces como la *cuna aún vacía*de una gran nación”[833].

De este modo, Tocqueville termina por legitimar la política de deportación puesta en práctica por Jackson, presidente de la república del otro lado del Atlántico en el momento en que la visita el liberal francés. El motivo de la “cuna vacía” es un dato ampliamente difundido en la cultura estadounidense de la época. Oliver Wendell Holmes, un “libre pensador” alineado de la “parte de los liberales” y escritor e intelectual que goza de indiscutible prestigio en el Boston de aquellos años[834], no tiene dudas en interpretar la voluntad de Dios: los pieles rojas habían sido colocados en el suelo norteamericano sólo en espera de una estirpe superior; después de lo cual estaban claramente destinados a la “destrucción” o al “exterminio”[835]. Por otra parte, de manera no muy distinta había argumentado Franklin, quien había atribuido a un propósito providencial el efecto devastador del alcohol en una población destinada a ser borrada de la faz de la tierra *(supra,* cap. I, §5).

El planteamiento de Tocqueville es más discreto. Él no cierra los ojos ante el horror que se está desarrollando. Y, sin embargo, por dolorosa que pueda ser, la tragedia de los pieles rojas expresa, por una parte, el progreso de la civilización, por otra, un misterioso propósito providencial, y es, de cualquier forma, inexorable:

“Sus implacables prejuicios, sus pasiones indómitas, sus vicios y tal vez sus salvajes virtudes, los conducían a una destrucción inevitable. La ruina de esos pueblos comenzó el día en que los europeos desembarcaron en sus costas, continuó después y en nuestros días está acabando al consumarse”[836].

Es cierto, Tocqueville expresa disgusto por el “frío egoísmo”, la “completa insensibilidad”, el “sentimiento despiadado” con que la población blanca de los Estados Unidos, tan apegada a su moralidad y a su cristianismo, observa la suerte de los indios. Sin embargo, la descripción que el liberal francés hace de los “salvajes”,más que nunca refractarios a la “civilización”, ciertamente no beneficia la causa de su salvación:

“En general, su boca era desmesuradamente grande, la expresión de su figura era innoble y malvada [...]. Su fisonomía manifestaba esa profunda depravación que puede derivar sólo de un largo abuso de la civilización, y, sin embargo, eran todavía salvajes. A los vicios que habían adquirido de nosotros

> se mezclaba algo de bárbaro y de incivilizado, que los hacía cien veces más repugnantes [...]. Sus movimientos eran rápidos y desordenados, su voz aguda y desentonada, sus miradas inquietas y salvajes. Al primer contacto habríamos sido tentados a ver en cada uno de ellos una bestia de la selva, a la que la educación había podido conferir cierto aspecto de humanidad, y que a pesar de todo, seguía siendo un animal."

Se comprende entonces la pregunta que Tocqueville dirige a sus interlocutores estadounidenses: "¿Los indios tienen idea de que tarde o temprano su raza será aniquilada por la nuestra?"[837]

La deportación y la diezma de los indios explican el hecho de que el territorio norteamericano era una "cuna vacía", en espera del colonizador blanco, empeñado desde su llegada en la lucha contra los obstáculos que la naturaleza les opone", en la lucha contra el desierto y la barbarie"[838]: y, una vez más, vuelve a aparecer el proceso de deshumanización de los nativos, reducidos, más que a barbarie, a naturaleza inanimada.

6. TOCQUEVILLE, ARGELIA Y LA "DEMOCRACIA PARA EL PUEBLO DE LOS SEÑORES"

En Tocqueville la influencia del modelo norteamericano se percibe con particular claridad sobre todo cuando él aborda el problema de Argelia. Esclarecedora resulta la carta enviada el 22 de julio de 1846 a Francis Lieber:

> "En este momento estoy muy ocupado con nuestros asuntos en África, que adquieren cada día mayor importancia. La *guerra* se ha convertido para nosotros en algo secundario, y seguirá así mientras no surjan disputas en Europa. Lo principal hoy es la colonización, es cómo atraer y sobre todo mantener en Argelia una gran población *europea* de cultivadores. Tenemos ya 100.000 *cristianos* en África, sin contar el ejército. Pero estos se han establecido casi todos en las ciudades, que se convierten en grandes y bellas ciudades, mientras que los campos permanecen *desiertos*. Es imposible ocuparse de la colonización en África sin en los grandes ejemplos ofrecidos en este campo por los Estados Unidos. Pero ¿cómo estudiarlos? ¿En los Estados Unidos han sido publicados libros o documentos de cualquier género que puedan iluminarnos sobre este punto y que nos permitan conocer de qué modo se desarrollan las cosas? ¿Se podría hallar estas indicaciones en los informes oficiales o de otro género? Todo lo que podáis procurarnos a tal propósito será

acogido por nosotros con enorme gratitud”[839].

He destacado en cursiva cuatro expresiones. Comencemos por la última. Como las tierras habitadas o, mejor, ilegalmente ocupadas por los pieles rojas, también Argelia estaba desierta antes de la llegada de los franceses, o sea, de los “cristianos”. Una especie de perfume bíblico comienza a advertirse con relación a la llegada a África del Norte de un pueblo civilizado, que también parece estar investido de una misión providencial. Se trata de un pueblo al mismo tiempo europeo y cristiano: la guerra colonial tiende a asumir un carácter religioso. En realidad, expulsar a los argelinos de su “desierto” es una operación que encuentra una resistencia feroz, pero Tocqueville se cuida mucho en este caso de hablar de “guerra”. Es una categoría que puede ser válida sólo para los conflictos armados en Europa y entre pueblos civilizados; esta implica en algún modo un reconocimiento del enemigo, que le es negado tanto a los árabes como a los pieles rojas.

Precisamente en virtud de esta falta de reconocimiento, la campaña de conquista colonial puede recurrir a una violencia despiadada, que no perdona a la población civil. A causa de su carácter brutal e indiscriminado, los métodos puestos en práctica para someter a Argelia terminan por suscitar reservas y disgusto en Francia. Entre los “excelentes filántropos” acerca de los cuales ironiza Bugeaud, el general que dirige las operaciones bélicas[840], no está Tocqueville:

> “A menudo he escuchado en Francia a hombres que respeto, pero que no apoyo, considerar reprobable el hecho de que se quemen las cosechas, que se vacíen los silos y que, en fin, se apoderen de los hombres desarmados, de las mujeres y de los niños.
> En mi opinión, se trata de necesidades desagradables, pero a las que estará obligado a someterse todo pueblo que quiera hacer la guerra a los árabes”[841].

El general que dirige las operaciones militares en Argelia posee el mérito, según Tocqueville, de haber comprendido todo esto:

> “Él es el primero que ha sabido aplicar en todas partes y al mismo tiempo el género de guerra que, según mi opinión y la de él, es el único género de guerrapracticable en África; él ha seguido este sistema de guerra con una energía y con un vigor inigualables”[842].

Es una “nueva ciencia” que hay que tener muy en cuenta[843]. Con el objetivo

de hacer pasar hambre a los árabes y de colocarlos ante la única alternativa de la capitulación o de la muerte por inanición, es necesario privar de la cosecha a los que se obstinan en resistir, además de privarlos de la posibilidad de comerciar con sus vecinos: "Ellos sufren mucho cuando se encuentran acorralados entre nuestras bayonetas y el desierto"[844]. Y de nuevo se remite explícitamente al modelo norteamericano; de igual forma, en los Estados Unidos "las más bárbaras tribus indias" son castigadas: "la tribu en la que se ha cometido un hurto o un asesinato" es sometida a un castigo colectivo que la excluye del comercio con los europeos, del que tiene absoluta necesidad[845].

En fin, a los árabes rebeldes se les debe impedir de cualquier modo la posibilidad de unirse o de asentarse en parte alguna:

> "A pesar del gusto apasionado que manifiestan por la vida nómada, necesitan algunos asentamientos; es de la mayor importancia impedir que estos puedan establecer aunque sea uno sólo; me parecen útiles todas las expediciones que tienen como objetivo ocupar o destruir las ciudades ya existentes y las ciudades nacientes"[846].

Tocqueville no vacila en formular una consigna muy radical:

> "Destruir todo lo que se parezca a una organización permanente de población o, en otras palabras, a una ciudad. Creo que sea de la mayor importancia no permitir que subsista ni que surja ninguna ciudad en las regiones controladas por Abd el-Kader [el líder de la resistencia]"[847].

Hasta aquí, las modalidades de la guerra. Pero ¿qué resultados pretende conseguir? Sabemos cuál es el modelo en el que Tocqueville se inspira. En mayo de 1841, al visitar Philippeville, fundada en un territorio adquirido a precio irrisorio a los indígenas, él se complace del "aspecto norteamericano de la ciudad" en vías de rápida expansión[848]. La expropiación y la colonización avanzan a marchas forzadas. Una vez llevado a término tal proceso, ¿qué tipo de sociedad es necesario edificar? ¿Qué relaciones se pueden desarrollar entre árabes y franceses? Tocqueville no alberga dudas:

> "La fusión de estas dos poblaciones es una quimera con la que se puede soñar sólo cuando no se ha estado en el lugar. Por tanto, es posible y necesario que en África haya dos legislaciones netamente distintas porque estamos frente a dos sociedades netamente separadas. Cuando se trata de los europeos, *absolutamente* nada impide tratarlos como si estuvieran solos; las reglas

promulgadas para ellos deben ser siempre aplicadas sólo a ellos”[849].

A la garantía escrupulosa de protección de los invasores corresponde la ley terrorista de la sospecha en perjuicio de los indígenas. En el curso de su visita a Philippeville, el liberal francés es invitado a un almuerzo por un coronel del ejército de ocupación, el cual traza un cuadro elocuente de la situación:

“Señores, sólo la fuerza y el terror funcionan con esta gente [...]. El otro día en la calle ha sido cometido un asesinato. Han conducido hasta mí a un árabe que era sospechoso. Lo he interrogado y después hice que le cortaran la cabeza. Veréis su cabeza en la puerta de Constantina”[850].

Tocqueville no parece revelar emociones. Apoya la idea de las dos legislaciones: en lo que respecta a los procesos criminales contra “indígenas”, “si se cree que nuestras formas son demasiado lentas (cosa que yo no creo), se podría establecer para ellos consejos de guerra”. Y también para los “procesos civiles” se puede tranquilamente conservar el “procedimiento excepcional” ya en vigor[851].

Además de ser discriminados en el plano jurídico, los árabes deben serlo también en el plano económico: “Dejad entrar libremente en Francia a todos los productos de Argelia, sobre todo a aquellos que proceden no de la industria indígena, sino de la industria colonial”[852]. Sólo en estas condiciones las colonias francesas en África del Norte se pueden desarrollar realmente según el modelo norteamericano:

“No es nada fácil infundir en los europeos el deseo de abandonar su patria, por el hecho de que ellos habitan allí felices y gozan de ciertos derechos y de ciertos bienes que les resultan preciados. Con mayor razón resulta difícil atraerlos a un país donde, desde el principio, se encuentra un clima tórrido e insalubre y un enemigo formidable, que merodea incesantemente alrededor de ellos para quitarles sus propiedades o su vida. Para atraer habitantes a tal país, esnecesario, enprimer lugar, darles grandes posibilidades de hacer fortuna, en segundo lugar es necesario que ellos encuentren condiciones sociales conformes con sus hábitos y sus gustos”[853].

Hemos visto a Tocqueville celebrar el espacio de libertad sin precedentes del que el “individuo” disfruta en los Estados Unidos *(supra,* cap. V, § 13). Pero, ahora puede realizase algo similar en el espacio africano conquistado por Francia: “Las colonias de todos los pueblos europeos presentan el mismo

espectáculo. En lugar de ser más reducido, por todas partes el papel del individuo es más grande que en la madre patria. Su libertad de acción está menos limitada”[854].

Naturalmente, la otra cara de la medalla es el drástico empeoramiento de las condiciones de los árabes. Tocqueville no lo oculta: “Hemos diezmado a la población”, los sobrevivientes continúan siendo reducidos por la inanición provocada por las modalidades de guerra que ya conocemos; “en este momento Abd el-Kader muere literalmente de hambre”[855]. Hay que admitirlo: “hemos hecho a la sociedad musulmana mucho más miserable, más desordenada, más ignorante y más bárbara de lo que era antes de conocernos”[856]. Y entonces, ¿qué hacer? El liberal francés se aparta del comportamiento de no pocos oficiales y soldados del ejército francés: en opinión de aquellos, “los árabes son como bestias maléficas” y “la muerte de cada uno de ello parece un bien”. No, “es no sólo cruel, sino absintio e impracticable querer reprimir o exterminar a los indígenas”[857]. Por un instante a Tocqueville se le escapa esta expresión: “En este momento nosotros hacemos la guerra de una manera mucho más bárbara que los propios árabes. En la actualidad son ellos los que se muestran civilizados”[858]. Y sin embargo, inmediatamente después hallamos la declaración ya citada: no hay lugar para los escrúpulos humanos en una guerra colonial que apunta directamente a la población civil, a la que se le niegan los medios de subsistencia y las posibilidades de asociación. O sea: “Desde el momento en que hemos cometido la gran violenciade la conquista, creo que no debemos retroceder ante las violencias de detalle que son absolutamente necesarias para consolidarla”[859].

Una vez llevada a término hasta el final la conquista, es necesario promover el autogobierno de la sociedad civil (francesa y blanca), que está llamada a emanciparse plenamente del control militar, que debe continuar desplegándose, *y* con la firmeza necesaria, solo sobre los árabes. El conflicto que del otro lado del Atlántico —durante la guerra de independencia contra Inglaterra *y* en los decenios sucesivos— ve al autogobierno local rechazar cualquier restricción del poder político central —resida en Londres o en Washington— a la expansión de los colonos, o al disfrute por parte de los propietarios de esclavos de su legítima propiedad, se manifiesta también en Argelia: por un lado están los colonos que reivindican una libertad absoluta de acción *y* de expropiación, por el otro, las autoridades políticas *y* militares, llamadas a conducir con un mínimo de cautela una conquista colonial, despiadada. ¿Cuántos colonos puede asimilar Argelia *y* hasta qué punto puede llegar el proceso de expropiación de los indígenas? Tocqueville critica las indecisiones y las dudas: “No es exacto decir que la

introducción de agricultores europeos es una medida cuya ejecución es impracticable” o practicable sólo en medida limitada; se trata de un territorio en el cual “la población indígena es muy rara y está muy dispersa”; en todo caso, “la propiedad común de las tribus no tiene como base título alguno”[860].

El coronel visitado por Tocqueville, que no vacila en hacer decapitar a los árabes sobre la base de una simple sospecha, por otra parte expresa su desprecio por los colonos, “montón de canallas” y de “ladrones”, para quienes el ejército es sólo un instrumento para acumular una “fortuna”[861]. Estamos a 30 de mayo de 1841.El año anterior Bugeaud había aclarado ante la Cámara de diputados su línea de conducta: “Donde quiera que haya buenas aguas y tierras fértiles, es allí donde hay que lograr que se asienten los colonos, sin informarse de a quién pertenecen las tierras; es necesario distribuirlas para que sean disfrutadas en propiedad a todos los efectos”[862]. Sin embargo, en el ya citado artículo, publicado en “Moniteur algérien” del 25 de diciembre de 1843, Bugeaud observa que, incluso conduciendo la guerra despiadada impuesta por las circunstancias, su ejército da prueba de generosidad frente al árabe que finalmente se decide a capitular: “Nosotros le devolvemos todo su mundo y en ocasiones una parte de su ganado”[863].

Es un comportamiento que parece suscitar las reservas de Tocqueville, a juzgar al menos por una intervención suya en la Cámara en junio de 1846:

> “En ciertas localidades, en lugar de reservar a los europeos las tierras más fértiles, mejor irrigadas, las más adecuadas en posesión del Dominio público, se las hemos dado a los indígenas [...]. Después de traiciones y revueltas, a menudo hemos recibido a los indígenas con una singular tolerancia; no faltan aquellos que, después de habernos abandonado para manchar sus manos con nuestra sangre, han visto restituidos, gracias a nuestra generosidad, sus bienes, su honor y su poder. Y hay más. En muchos lugares donde la población civil europea se ha mezclado con la población indígena aquella se queja ante nosotros, no sin cierta razón, de que, generalmente, es el indígena quien está mejor protegido, mientras que el europeo obtiene justicia con más dificultad”[864].

En una carta de este mismo período, Tocqueville llega incluso a ironizar acerca de la “ternura hacia los árabes que ha invadido al señor Bugeaud desde el momento en que ha visto en ella un medio poderoso de bloquear el desarrollo de la colonización civil”[865].

Parecen oírse nuevamente las lamentaciones y las protestas de los colonos norteamericanos contra el gobierno de Londres, o bien de los dueños de plantaciones del Sur de los Estados Unidos contra las amenazas de interferencia del gobierno federal. Y, en efecto, Tocqueville desarrolla con posterioridad su acusación contra el poder político y militar. No se trata sólo de la asignación de las tierras:

> "Hemos prodigado a los árabes las distinciones honoríficas, que están destinadas a señalar el mérito de nuestros ciudadanos [...]. Se ha llegado a la conclusión de que nuestro gobierno en África debe practicar la dulzura frente a los vencidos hasta olvidar su posición conquistadora [...]. No tenemos obligación y no posee utilidad alguna para nosotros el que nuestros súbditos musulmanes abriguen ideas exageradas sobre su propia importancia, o que estén persuadidos de que estamos obligados, en cualquier circunstancia, a tratarlos precisamente como si fueran nuestros conciudadanos y nuestros iguales. Ellos saben que tenemos en África una posición dominante y esperan que la conservemos"[866].

La idea de igualdad del hombre no puede extenderse hasta abarcar a los "pueblos semicivilizados" situados fuera de Occidente; hay que evitar por completo que se provoque "estupor y confusión en sus espíritus, evitar llenarlos de nociones erróneas y peligrosas"[867]. En ningún caso es lícito perder de vista el objetivo de edificar una sociedad fundada en el dominio —sancionado también a nivel jurídico— de los colonos franceses, cristianos y europeos. La consecución de tal objetivo está ya al alcance de la mano: "El elemento árabe se aísla cada vez más y poco a poco se disuelve. La población musulmana tiende a disminuir sin cesar, mientras que la población cristiana se desarrolla incesantemente"[868]. Sí: "Nuestras armashan diezmado algunas tribus […]. Por otra parte, nuestros cultivadores se sirven debuen grado de brazos indígenas.El europeo necesita del árabe para hacer que sus tierras fructifiquen; el árabe necesita del europeo para obtener un salario alto"[869].

No hay duda: Tocqueville no ha perdido de vista el modelo norteamericano. Los argelinos son en parte los indios, obligados a sufrir la expropiación, y en parte los negros: tampoco bajo este segundo aspecto, los árabes pueden pretender el disfrute de los derechos de ciudadanía ni en el plano civil ni, mucho menos, en el político; aun sin ser esclavos, ya privados de la tierra, pueden ganarse la vida ofreciendo los "brazos" a los nuevos propietarios. La sociedad deseada aquí no es muy distinta de la que existe en el Sur de los Estados Unidos

tras la guerra de Secesión: en Argelia, la supremacía francesa y occidental ocupa el lugar de la "supremacía blanca". Por lo demás, continúan subsistiendo las dos legislaciones, separadas por una barrera racial, y el prejuicio, de fondo racial más o menos acentuado, llamado a justificar estas relaciones. Ya a comienzos de la conquista, al escribir a Tocqueville, Kergorlay —que es su primo y seguirá siendo su amigo hasta el final— había hablado de los árabes como de una "raza infame y despreciable", que hay que tener constantemente sometida a control "mediante la fuerza unida a una equidad simple y poco complicada"[870]. El destinatario de esta carta no parece pensar de manera muy diferente. A notable distancia de tiempo lo vemos utilizar, en forma ligeramente distinta, algunas de las expresiones que acabamos de ver: los "pueblos semicivilizados" son capaces de comprender sólo el discurso de la "justicia exacta pero rigurosa"; y por tanto, cuídese Francia de abandonarse a la "tolerancia y la indulgencia", virtudes que resultarían incomprensibles y, peor, podrían producir resultados peligrosos[871]. Por otra parte, y precisamente en carta escrita escribiéndole a Kergorlay, Tocqueville denuncia la "ambición" y el "fanatismo" de los árabes[872] quienes no obstante, según su propio reconocimiento, sufren la expropiación sistemática a manos de tropas de ocupación propensas a ver en sus enemigos a "bestias maléficas".

Para completar el cuadro conviene citar un último particular. Hay un momento, en 1833, en el que el liberal francés piensa establecerse como colono en Argelia[873]: parece ser total la identificación con el régimen de supremacía blanca u occidental o bien de "democracia para el pueblo de los señores".

Capítulo octavo

AUTOCONCIENCIA, FALSA CONCIENCIA, CONFLICTOS DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES

1. VUELTA A LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO? LOS BIEN NACIDOS, LOS LIBRES, LOS LIBERALES

Después de haber reconstruido sumariamente siglos de historia del liberalismo y de las relaciones político-sociales concretas que se han desarrollado en su nombre, conviene volver a la pregunta de la que habíamos partido. Es habitual que el uso del término "liberal" se remita a las luchas políticas que se desarrollan en España, bajo el influjo de la revolución de 1812, y a la contraposición que tienen lugar entre los "liberales" empeñados en la defensa de la Constitución y los adversarios tildados de "serviles" por los primeros. Sólo a partir de ese momento el adjetivo se habría transformado en sustantivo. En realidad, ya en la Norteamérica revolucionaria el autor de un artículo contrario a la institución de la esclavitud se firma como *"A Liberal" (supra,* cap. II, § 10). Pero este no es el punto más importante. Cuando nos hallamos ante un texto de 1818, en el que Constant expone y apoya el programa del "partido liberal", podemos decir perfectamente que estamos en presencia de un adjetivo[874]; pero está claro el significado político de la expresión y en ella está implícito el paso al sustantivo, llamado a definir a los miembros del partido en cuestión. Por otra parte no existe gran diferencia entre esta toma de posición a favor del "partido liberal" y la toma de posición a favor del "sistema político liberal", que hemos visto aparecer en un texto de Washington ya en 1783. Y, por tanto, el problema real consiste en identificar el momento a partir del cual, en parte heredando, en parte transformando el significado que le había otorgado una larga tradición, el término "liberal" comienza a asumir el significado político moderno: este es el presupuesto para el paso de adjetivo a sustantivo.

Es un episodio semántico que no puede ser separado de la historia real del movimiento y de las revoluciones liberales. Podemos partir de la Revolución Gloriosa. Polemizando contra Roben Filmer, quien apoya la tesis según la cual el

Omnipotente confirió la propiedad y el dominio exclusivo de la tierra a Adán, primer monarca absoluto, Locke objeta que Dios, por el contrario, ha concedido sus bienes "con mano generosa" *(with a liberal hand):* el hipotético propietario o monarca absoluto, quien, más que dar prueba de "disponibilidad liberal" *(liberal allowance),* quisiera aprovecharse de la situación de necesidad de todos los demás hombres para reducirlos "a un duro servicio" *(to hard service)* o incluido a la condición propia del "vasallo" *(vassat),* no actuaría de manera diferente al bandido que amenaza de muerte a un hombre para reducirlo a la "esclavitud" *(slavery.* TT, I, 41-43). Está claro que *liberal* es aquí sinónimo de generoso; sin embargo, la generosidad liberal de Dios está en contradicción con la esclavitud política que Filmer querría imponer a todos los hombres; el Dios constitucional y liberal, presupuesto aquí de alguna manera, contradice las pretensiones del monarca absoluto. Por otra parte, la condición "vil y miserable" del "vasallo", del individuo sometido "a duro servicio", del siervo o del "esclavo", es incompatible con el modo de ser y de sentir, en primer lugar, de un inglés y de un "gentilhombre", quien rechaza con desdén la visión servil según la cual "todos nacemos esclavos" (TT, I, 1, 4).

A su vez, Hume usa, por un lado, el término *liberal* como sinónimo de desinteresado, generoso *(disinterested, generous),* por el otro critica en cuanto "iliberales" las agitaciones populares y los tumultos plebeyos que caracterizan la primera revolución inglesa[875]. De manera análoga, Smith distingue, en el campo moral, la visión "liberal" *(liberal),* propia de las clases acomodadas e intolerantes a prohibiciones demasiado rígidas en lo que respecta al "lujo" y a los demás placeres de la vida, de la visión "rigurosa o austera" propia de las clases más pobres, las cuales, por la fuerza de las cosas no pueden abandonarse a la "disipación" o a la "ligereza"[876].

En el ámbito de la contraposición entre "liberales" y "serviles", que se va delineando, el comportamiento "liberal" está definido por antítesis tanto con respecto al poder absoluto del monarca como a la condición servil o incluso sólo plebeya. La dicotomía liberal/iliberal hace referencia a la discrepancia y al conflicto entre dos visiones del mundo, pero también entre dos condiciones sociales. En el curso de la revolución norteamericana, al tomar posición a favor de la conciliación con los colonos sediciosos, Burke deplora las restricciones a la libertad individual provocadas en Inglaterra, a causa de la guerra, y se aflige por el hecho de que "el gobierno liberal de esta nación libre es apoyado por la espada mercenaria de campesinos y vasallos *[boors and vassals]* alemanes"[877]. Y de nuevo, la profesión de fe liberal, por un lado critica la expansión indebida del poder de la Corona, por el otro se aleja de las clases subalternas, sometidas al

trabajo y, por tanto, serviles. Se comprende entonces el desdén del *whig* inglés con respecto a aquellos que, en nombre de una sedicente e "indiscriminada" libertad, querrían apelar a los "brazos serviles" de esclavos o de esclavos emancipados, con el fin de sofocar la revuelta de colonos que, precisamente en cuanto propietarios de esclavos, maduran de manera particularmente sentida ese amor por la libertad que debe albergarse en toda alma que no sea servil. Y se comprende además que ya en 1790, a causa del redimensionamiento del peso político de la nobleza, la "libertad" de los franceses se muestra al estadista inglés contaminada de "grosería y vulgaridad": esta "no es liberal" *(is not liberal)*[878]. Contraponiéndose a todo lo que es vulgar y plebeyo, "liberal" tiende a ser sinónimo de aristocrático; y, de hecho, en los propietarios de esclavos de Virginia el "alto espíritu aristocrático" se encuentra estrechamente entrelazado con un "espíritu de libertad", que se distingue por su carácter "más noble y más liberal"[879]. Mientras Burke rinde homenaje al "gobierno liberal de esta nación libre", se declara miembro del "partido aristocrático", el partido "vinculado con la propiedad sólida, permanente y que ha tenido larga duración y se siente comprometido a luchar con todas sus energías por estos principios aristocráticos y los intereses vinculados a ellos"[880].

En el curso de la revolución norteamericana, junto a la celebración que ya conocemos del "sistema político liberal", en Washington se puede leer la celebración de los estudiosos de las "artes liberales", en contraposición a los "mecánicos", a los emigrados de modesta condición social provenientes de Europa[881]. Pero es sobre todo esclarecedor el discurso de John Adams. Para que se pueda concretar una libertad ordenada, los que ejercen el poder no pueden ser los "mecánicos" y la gente común "privada de cualquier conocimiento en el ámbito de las ciencias y de las artes liberales"; no, pues deben ser "aquellos que han recibido una educación liberal, el habitual grado de erudición en las artes y en las ciencias liberales"; y estos son "los bien nacidos y los ricos"[882].

También en Francia el partido liberal, que se va constituyendo, se define en el curso de la polémica contra la monarquía absoluta, sí, pero también y quizás, sobre todo, contra las masas populares y contra su vulgaridad. La atención se dirige al Tercer estado, a aquellos ambientes donde "una especie de bienestar permite a los hombres recibir una educación liberal"[883]. Quien así se expresa es Sieyès, quien después desempeña un importante papel durante el 18 brumario de 1799. Lo que sella el golpe de Estado es la "Proclamation du general en chef Bonaparte", que anuncia la "dispersión de los sectarios", es decir, de la agitación popular y plebeya, y el triunfo de las "ideas conservadoras, liberales, tutelares

(idees conservatrices, tutélaires, libérales). El lenguaje al que nos enfrentamos no es invención de un general, aunque éste sea genial. En este momento él goza del apoyo de los ambientes liberales de la época. Y a éstos remite la adjetivación sólo citada. Constant, quien más tarde, como sabemos, se declarará miembro del "partido liberal", ya en 1797 había sido recomendado por Talleyrand a Napoleón como hombre "apasionado por la libertad" y "republicano firme y liberal"[884]. Un año después Constant subrayaría el mérito del Directorio por haber "proclamado su firme devoción por el sistema conservador"[885]. En fin, con el golpe de Estado apenas efectuado, él rinde homenaje al "genio tutelar de Francia que, a partir del 9 Termidor, la ha librado de tantos peligros"[886]. Sinónimo de aristocrático en Burke, ahora "liberal" es sinónimo de conservador (y tutelar). Queda claro que, para Constant (como también para Madame de Staël), la causa del liberalismo halla su expresión en la "gente respetable" *(honnêtesgens)*[887] o sea —precisa Necker en una carta a su hija—, en la "gente de bien" y de buena posición *(gens de bien:* véase *infra,* cap. X, §1).

Al igual que en Inglaterra y en Norteamérica, también en Francia tienden a definirse como liberales las clases propietarias, orgullosas de su condición y de su espíritu no servil. Esto se confirma posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, en la toma de posición de Tocqueville: quienes realmente pueden defender la causa de la libertad contra el gobierno "iliberal" de Luis Bonaparte no es el "pueblo propiamente dicho, con su incompleta educación", sino los "propietarios", los "burgueses", los "hombres de cultura", "en una palabra, todos aquellos que han recibido una educación liberal"[888].

Bajo el empuje de las luchas populares también, la dicotomía liberal/servil tiende progresivamente a perder su connotación de clase para hacer referencia sólo a las ideologías políticas. Pero en los momentos de lucha aguda, el significado originario termina por resurgir con toda su carga discriminatoria: para Tocqueville, como veremos, aquel que quisiera conferir un contenido social al ideal de libertad está ¡"hecho para servir"!

Dentro de las clases propietarias se pueden desarrollar y se desarrollan conflictos incluso ásperos: en polémica con Burke, que culpa de escaso patriotismo y hasta de tendencias subversivas la riqueza no enraizada en la tierra y en el suelo patrio, Mackintosh declara que "el interés comercial o financiero tiene menos prejuicios, es más liberal y más inteligente que la nobleza terrateniente *[landed gentry]"*[889]. De manera análoga, en Francia Sieyès ve encarnarse la "educación liberal" en el Tercer estado, y no en una aristocracia

habituada a perseguir en la corte “los favores de la servidumbre”[890]. Más frecuentes son las invitaciones a no discriminar y a no provocar conflictos entre los distintos tipos de propiedad. En opinión del antijacobino Jean-Joseph Mounier, además de los Estados Unidos, quien difundió “en Francia las ideas de libertad” fue Inglaterra, vista, sin embargo, como el país en el que “una educación liberal sin pruebas genealógicas confiere la cualidad de gentilhombre”[891].

Queda establecido que el término “liberal” surge de una auto-designación orgullosa, que tiene, al mismo tiempo, una connotación política, social y hasta étnica. Estamos en presencia de un movimiento y de un partido que pretenden exhortar a unirse a las personas dotadas de una “educación liberal” y auténticamente libres, o sea, al pueblo que tiene el privilegio de ser libre, a la “raza elegida” —para decirlo con Burke—, a la “nación por cuyas venas circula la sangre de la libertad”. Nada de esto sorprende. Como ha sido aclarado por eminentes estudiosos de las lenguas indoeuropeas, “libres” es una “noción colectiva”, es un signo de distinción que corresponde a los “bien nacidos” y sólo a ellos. Precisamente por eso, fuera de la comunidad de los libres y de los bien nacidos, la servidumbre o la esclavitud no sólo no se excluye, sino que hasta se presupone. Según Cicerón, a la cabeza de los *liben populi* está Roma, que procede a la esclavización en masa de los pueblos derrotados y considerados indignos de la libertad[892]. De manera análoga, en la Inglaterra liberal del siglo XVIII, una canción que se hizo muy popular *[Rule Britannia)* exalta así al imperio que hace poco ha arrebatado a España el *asiento*[893]*,* el monopolio de la trata negrera: “Este fue su privilegio divino, / que los ángeles cantaron en coro: / Oh Britannia, ordena a las olas, / Nunca los ingleses serán esclavos”.

2. LA PIRÁMIDE DE LOS PUEBLOS

Se trata de una auto-proclamación que es, al mismo tiempo, un acto de exclusión. No sólo los pueblos coloniales resultan afectados por ella. Aún antes de la revolución norteamericana, partiendo del color de la piel, Franklin instituye una jerarquía de las naciones, que pretende catalogar todo el género humano: “África es enteramente negra o morena; Asia está predominantemente habitada por gente con la piel oscura”. Lo mismo vale para la América pre-colombina: “es totalmente oscura”. Claro es el predominio cuantitativo de los pueblos de color. Su presencia se advierte de cierto modo en la propia Europa: “Españoles, italianos, franceses, rusos y suecos por lo general tienden a ser de color

vagamente oscuro"; no mucho mejor se las tienen que ver los habitantes de Alemania. Los que representan la humanidad más elevada son los ingleses asentados en ambas riberas del Atlántico, "el núcleo principal del pueblo blanco", del "pueblo blanco en toda su pureza" *(purely white People)*[894] *,*y la única comunidad que encarna la causa de la libertad. En los siglos XVII y XVIII el motivo clásico de la gran cadena del Ser[895], se concreta en la gran cadena del Color, y eso excluye a los pueblos extra-europeos del espacio sagrado de la civilización, relegando a sus márgenes a buena parte de Occidente.

Si bien raramente asume la ingenua configuración naturalista apenas vista, la pirámide, tan apreciada por Franklin, continúa estando bien presente, de una forma u otra, en la cultura liberal. La hallamos de nuevo en Lieber. Queda establecido que en la cúspide se coloca la "raza anglicana", que expresa de manera completa la libertad auténtica, o sea, la "libertad anglicana", mientras que la base la constituyen los pueblos coloniales (no sólo los negros, sino también los chinos). En el medio vemos agitarse a "los españoles, los portugueses, los napolitanos", que hasta ese momento se han revelado incapaces de elevarse a los principios del autogobierno[896].

Con lenguaje apenas distinto se expresa John S. Mill. La cúspide continúa estando constituida por los "anglosajones" (y para ser exactos, por Inglaterra y los Estados Unidos), inigualables campeones del gobierno representativo y del "progreso general de la humanidad", mientras que en la base, además de hallar a los pueblos más o menos salvajes[897], encontramos a los chinos. Es cierto que éstos pueden vanagloriarse de una antiquísima civilización: pero, "se han estancado; desde hace millares de años están tal como los vemos hoy; y si están destinados a mejorar algo no lo conseguirán ciertamente más que por un impulso que les venga del exterior"[898]. A las demás colonias o semicolonias puede ser equiparada Irlanda: "semicivilizada", en opinión de Bentham[899], para Mill no sólo es incapaz de autogobierno, sino también está necesitada de "un buen y sólido despotismo *(agood stout despotism),* exactamente como la India[900]. No mucho mejor es la situación deGrecia: situada en las fronteras de Europa, es todavía "bajo muchos aspeaos demasiado oriental" para poderse gobernar por sí misma[901]. Finalmente, en el centro de la pirámide tenemos los pueblos del "mediodía de Europa", cuya "indolencia" y "envidia" impiden el desarrollo de la sociedad industrial, la consolidación de un grupo dirigente sólido y el funcionamiento ordenado de las instituciones. Incluso con respecto a ellos los anglosajones terminan por revelarse superiores, pues éstos carecen de esas

características (“sumisión”, “resignación”, estatalismo) típicas de los franceses y de las “naciones continentales”, todas “corrompidas por la burocracia” y por la envidiosa ansia igualitaria[902].

En realidad, ni siquiera las “naciones continentales” son un todo homogéneo. Con su ubicación geográfica peligrosamente cercana a África y con su pasado árabe a sus espaldas, España sale bastante mal parada. Sus habitantes, en la clasificación que Mill redacta de la “envidia” por la grandeza y de la “indolencia”, siguen inmediatamente a los “orientales”[903]. Richard Cobden, al visitar España en 1836, en un momento en que ese país está inmerso en una guerra civil, más que tomar posición a favor de una de las partes, llega a una conclusión de carácter general, con relación a los “bárbaros del otro lado del golfo de Vizcaya”: se trata de una nación de beatos, mendigos y arrancapescuezos, con un gobierno de putas y canallas”[904]. De los españoles de América Latina no vale la pena hablar, porque esos, en todo caso desde el punto de vista de la ideología dominante en los Estados Unidos, forman parte del mundo colonial. Finalmente, en opinión de Senior, también los napolitanos se distinguen de manera muy negativa: “No he hallado nunca un pueblo tan detestable: son sucios y enfermizos, y su aspecto es igualmente malvado”; y, por lo demás, ninguna barrera logra separar la plebe de las clases superiores[905].

3. LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES Y SU DICTADURA SOBRE LOS PUEBLOS INDIGNOS DE LA LIBERTAD

Obviamente, la carga de exclusión implícita en la auto-proclamación de la comunidad de los libres se revela con toda su fuerza en la relación con los pueblos coloniales. La mayoría de las veces, lejos de ser advertidas como una contradicción, la teorización y la práctica de la esclavitud en perjuicio de los excluidos refuerzan posteriormente la autoconciencia orgullosa de la comunidad de loslibres, los cuales se vanaglorian de ser inmunes al espíritu servil atribuido a los bárbaros sometidos por ellos. Por esto Locke puede erigirse en campeón de la libertad y legitimar al mismo tiempo el poder absoluto que la comunidad de los libres está llamada a ejercer sobre los esclavos negros. En 1809 Jefferson celebra a los Estados Unidos como “un imperio para la libertad”, fundado en una Constitución que garantiza el “autogobierno”[906]. Quien así se expresa es un propietario de esclavos que ejerce el poder sobre sus esclavos con brutalidad, vendiendo según las necesidades, como pedazos o mercancías separadas, a cada uno de los miembros de una familia de su propiedad; y él se abandona a tal

celebración en una carta dirigida a otro propietario de esclavos, que hace poco ha tomado posesión de la presidencia de los Estados Unidos. La Constitución señalada como modelo consagra el surgimiento del primer Estado racial, mientras que el autogobierno aplaudido aquí garantiza a los propietarios de esclavos del Sur el disfrute legítimo de su propiedad, sin interferencias por parte del gobierno federal.

El paso de la esclavitud hereditaria a la semiesclavitud, siempre en perjuicio de los pueblos coloniales, no produce cambios radicales en el cuadro general. Aunque en formas distintas, el fenómeno que ya conocemos se representa también en este caso: he aquí a grandes autores como Mill, Tocqueville, Lecky denunciando con pasión el despotismo monárquico o jacobino y, al mismo tiempo, saludando con entusiasmo el despotismo en detrimento de los pueblos coloniales. Es una relación de poder que, durante todo un período histórico, lejos de ser combatida o contenida, debe ser extendida y generalizada: dado que "un despotismo vigoroso" es el único método capaz de elevar a un nivel superior a los pueblos atrasados, o sea, a los "bárbaros", las conquistas coloniales se realizan en interés de la civilización y de la paz, conquistas que, por lo tanto, deben ser extendidas hasta abarcar todo el planeta; el "despotismo dirigido de los pueblos avanzados" sobre los atrasados es ya "la condición ordinaria", pero esta debe convertirse en "general"[907].

Así de orgullosa y segura de sí misma es la autoconciencia de la comunidad de los libres, tanto como para desafiar sin problemas los posibles desmentidos provenientes de la historia o del análisis empírico de la sociedad. En los años de la monarquía de julio, Tocqueville constata con disgusto un hecho desconcertante: en el mundo islámico y en "todo el Oriente" la esclavitud se presenta de forma más "dulce" que en Occidente; y sin embargo, Túnez se preocupa por abolir esta institución, que, por el contrario, continúa subsistiendo en las colonias de la Francia liberal (y en la Norteamérica democrática)[908]. Muy significativo es el balance histórico trazado por Mill finalizada la guerra de Secesión: en los Estados Unidos hasido dificultosamente abolida una "esclavitud sin esperanza de liberación", que implicaba la "degradación del intelecto" y que en ocasiones infligía "graves penas" a aquel que hubiera osado "enseñar a leer a un esclavo". Peor aún —agrega el liberal inglés— era la situación, durante la época de la trata negrera, "en nuestras colonias esclavistas", donde los esclavos, en esencia, eran condenados a trabajar hasta la muerte, para ser rápidamente sustituidos mediante la "importación" de otros desventurados, destinados a su vez a un rápido consumo. En las colonias inglesas y en los Estados Unidos se ha desencadenado durante largo tiempo una esclavitud con características

particularmente repugnantes y, en gran parte, desconocida "en la antigüedad y en el Oriente"[909]. Aquí parece percibirse o intuirse el fenómeno del parto gemelar de liberalismo y esclavitud-mercancía sobre base racial. Y, sin embargo, como Tocqueville, tampoco Mill alberga dudas sobre la perfecta coincidencia de Occidente y causa de la libertad y sobre el derecho del primero a ejercer el despotismo también sobre los pueblos islámicos.

El liberal inglés no tiene dificultad para interpretar la guerra del opio como una cruzada por la libertad de comercio y por la libertad en cuanto tal: "la prohibición de importar opio en China" viola la "libertad [...] del comprador" antes que la "del productor o del vendedor"[910]. Por otra parte, la lección impartida a los "bárbaros" chinos tan solo puede ser saludable. Por lo tanto, no hay que andarse con sutilezas en relación con las formas: "ridículas" son las "apelaciones a la humanidad y al espíritu cristiano en favor de canallas *[ruffians]* y a la ley internacional a favor de un pueblo que no reconoce ninguna ley de la guerra"[911]. Estamos en 1857-58: en este momento, incluso queriendo callar sobre la suerte de los *coolíes,* en la India, Inglaterra se mancha con la "barbarie" de que habla Tocqueville a propósito de la represión contra la revuelta de los cipayos; en China brinda un apoyo decisivo a la liquidación del intento hecho por los Taiping para derrocar la autocrática y decrépita dinastía Manchú; en Irlanda continúa desplegando un dominio feroz ("en ningún otro país he visto tantos gendarmes" —observa Engels)[912]; en fin, en lo que respecta a los Estados Unidos, Inglaterra contribuye a las fortunas del Sur absorbiendo buena parte del algodón producido gracias al trabajo de los esclavos negros. Pero Mill no tiene dudas: ¡su país promueve la causa de la libertad en el mundo, imponiendo a China, por la fuerza de las armas, la importación del opio producido en la India, siempre por iniciativa de la potencia colonial!

Cuando estalla la revuelta de los cipayos en la India, Tocqueville no pasa por alto que a las "matanzas de los bárbaros" indios siguen "las barbaries de los civilizados"[913]. Pero esto no le impide llegar a una conclusión maniquea: "estos hindúes son animales tan brutos como feroces"; su victoria significaría "la restauración de la barbarie", la victoria de los "salvajes" y la derrota del "único país de la libertad política que existe todavía en Europa"[914]. La aspiración de los chinos o de los indios a conservar o recuperar la independencia nacional, el deseo de liberarse del dominio colonial no son ni siquiera tomados en consideración. Precisamente porque se las da de ser el representante exclusivo de la causa de la libertad, la comunidad de los libres interpreta los desafíos que, según las circunstancias, tiene que enfrentar, como ataques a la libertad, como

expresiones de espíritu servil y, además, de barbarie.

Macaulay reconoce que los colonos ingleses en Irlanda se comportan como los espartanos frente a los ilotas: estamos en presencia de una “raza de soberanos”, o bien de una “casta soberana”, que ejerce un poder absoluto sobre sus “esclavos”[915]. Pero no por eso surgen dudas sobre el derecho que tiene la Inglaterra libre de ejercer la dictadura sobre los bárbaros de las colonias. Es una dictadura que puede asumir las formas más despiadadas. Macaulay describe con eficacia de qué manera procede el gobernador de la India, Wareen Hastings, cuando en un momento difícil para Inglaterra —ya comprometida en la lucha contra los colonos norteamericanos sediciosos y sus aliados franceses— se ve obligado a hacer frente a la población nativa de la colonia:

> “Comenzó un reino de terror, un terror agravado por el misterio: lo que se debía sufrir era menos horrible de lo que se debía temer. Nadie sabía qué podía esperarse de este extraño tribunal [...]. Éste estaba compuesto por jueces, ninguno de los cuales tenía familiaridad con los usos de millones de personas, sobre las que se atribuía una ilimitada autoridad. Sus documentos eran escritos en caracteres desconocidos, sus sentencias, pronunciadas en sonidos desconocidos. Ya había reunido a su alrededor un ejército constituido por la peor parte de la población nativa”.

He aquí entonces que se desencadena una oleada de arrestos sin imputación que no perdonaba tan siquiera a los ancianos de la “más venerable dignidad”. Es una orgía de violencia que no respeta los santuarios y desencadena los instintos más bestiales: hay indios que “derraman su sangre en el umbral de la puerta, mientras tratan de defender, con la espada en la mano, los aposentos sagrados de sus mujeres”. En conclusión: “Todas las injusticias de los opresores precedentes, asiáticos y europeos, parecían una bendición comparadas con la justicia de la Corte Suprema”.

Y, sin embargo, después de esta descripción tan horripilante, Macaulay concluye que, por haber salvado a Inglaterra y a la civilización, Hastings merece “gran admiración” y debe incluirse entre “los hombres más insignes de nuestra historia”[916].

4. CÓMO ENFRENTAR EN FORMA OPORTUNA LA AMENAZA DE LOS BÁRBAROS DE LAMETRÓPOLI

Además de provenir de las colonias, el desafío a la comunidad de los libres

puede manifestarse en la propia metrópoli. Durante largo tiempo se mantiene en la incertidumbre el estado jurídico de las clases populares, que a menudo la elite dominante tiende a considerar cercanas a los "salvajes". Cuando estallan revueltas y revoluciones esta aproximación se concreta en la identificación. Y el remedio a la barbarie interna, lo mismo que a la externa, es la dictadura. Montesquieu no tiene dudas sobre el hecho de que en la "tradición de los pueblos más libres que jamás hayan existido en la tierra" existe la posibilidad de "echar por un momento un velo sobre la libertad, del mismo modo en que se esconden las estatuas de los dioses". Es la situación que se produce con el estado de excepción: al afrontar esta situación hay que saber sacar provecho de esa "institución admirable" que fue la dictadura romana (EL, XI, 16). Por "terrible" que sea esta institución, en el momento oportuno, ella conduce "violentamente el Estado a la libertad" (EL, II, 3).

De manera similar se argumenta desde el otro lado del Atlántico. "The Federalist" considera que, con el surgimiento del estado de excepción, los poderes concedidos a la autoridad federal "deberán ser ilimitados [without limitation]" y sin "ataduras constitucionales [constitutional shackles] de ningún tipo". Por otra parte —anota Hamilton— tampoco la república romana vacilaba en "buscar la salvación en el poder absoluto de un solo individuo, que asumía el formidable título de dictador", cuando se veía obligado a afrontar graves peligros y a defenderse "de las rebeliones de clases enteras de la comunidad, cuya conducta amenazaba la existencia misma del Estado"[917]. La "existencia misma del Estado" de que habla Hamilton es considerada por Locke como un "bien público": cuando éste se halla en peligro, la "prerrogativa" permite legítimamente al soberano salvaguardarlo mediante un "poder arbitrario", o bien un "poder discrecional", que es posible ejercer "sin aperar los mandatos de la ley e incluso en contra de ellos" (TT, II, 210,160). Más tarde, con ocasión de la crisis de 1848, Tocqueville se declara a favor de conceder los poderes de estado de excepción al general Cavaignac (*infra*, cap. X, § 1).

Es interesante advertir sobre todo que, para desencadenar la reacción enérgicade la comunidad de los libres, no es necesario que se produzca una verdadera revuelta.Puede bastar una amenaza indirecta y potencial. Para Locke, el derecho de recurrir a la fuerza surge ya si se produce una imposición fiscal no autorizada por los interesados directos: "El poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de este" (TT, II, 138). Aunque se haga por medio de la intervención del poder legislativo, la intrusión de los no-propietarios en la esfera de la propiedad es siempre un acto arbitrario y de saqueo, de violencia, por tanto, un acto que el agredido puede

enfrentar de manera legítima con la violencia. Y hay más: al abrir el camino a las intervenciones arbitrarias sobre la propiedad, la misma modificación de la composición del poder legislativo —por ejemplo, cuando se redimensiona la Cámara de los Lores o se elimina la transmisión hereditaria de sus escaños— significa la "disolución del gobierno" y, por tanto, la inexorabilidad de la prueba de fuerza (TT, II, 211,243). Montesquieu resulta bastante explícito al respecto:

> "Hay siempre, en un Estado, gente distinguida, tanto por su cuna, como por sus riquezas o por sus funciones; si se confundieran entre el pueblo y no tuvieran más que un voto como todos los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas; esas gentes no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones les parecerían perjudiciales. Así, la parte que tengan en la obra legislativa debe ser proporcionada a su representación en el Estado, a sus funciones, a su categoría; de este modo llegan a formar un cuerpo que tiene derecho a detener las empresas populares, como el pueblo tiene derecho a contener las suyas [...]. Este cuerpo de nobles debe ser hereditario (EL, XI, 6)".

Si bien Montesquieu denuncia, por iliberal y despótica toda intervención que elimine los privilegios hereditarios de la nobleza, Constant considera inadmisible la puesta en discusión del monopolio propietario de los organismos representativos. Ya que "el objetivo necesario de los no-propietarios es el de llegar a la propiedad, todos los medios que les deis, los emplearán ellos para conseguir ese objetivo"; y también los derechos políticos "en manos de la mayoría servirán infaliblemente para invadir la propiedad". Es suficiente que los no-propietarios sean admitidos en las asambleas representativas" para que "las leyes más sabias" resulten "sospechosas y, por tanto, desobedecidas"[918]. De manera más explícita, agrega el termidoriano Boissy d'Anglas, tras haber alertado contra los "funestos impuestos", que inevitablemente serían aplicados por el poder legislativo una vez a merced o bajo la influencia de los no-propietarios: "Un país gobernado por los propietarios está dentro del orden social; aquel en el que gobiernan los no-propietarios está, por el contrario, en estado de naturaleza"[919]. Y, en una situacióncarente de orden jurídico y de normas legales, la palabra está evidentemente, en las armas.

El razonamiento de Constant reaparece en Tocqueville: "Todos los gobiernos, por distintas razones, pueden verse inducidos a mantener a los pobres a expensas del Estado, pero el gobierno democrático es inducido por *naturaleza* a actuar de ese modo"[920]. Favorecida por la democracia más que por cualquier otro régimen

político, la "caridad legal" (es decir, la asistencia a los pobres mediante la utilización de los medios que el Estado se procura mediante la imposición fiscal sobre la riqueza) no puede más que ser sinónimo de expoliación a los ojos de sus víctimas: "El rico a quien la ley, sin consultarlo, priva de una parte de lo que le sobra, no ve en el pobre más que un ávido extranjero llamado por el legislador a participar de la repartición de sus bienes"[921]. En efecto, se trata de una expropiación: al prolongarse en el tiempo, las leyes a favor de los pobres terminarían por transformar a los "proletarios" en los beneficiarios efectivos de la tierra y a los "propietarios", simplemente en "sus servidores"[922].

Más vacilante se revela Mill. Por un lado, apoya las posiciones ya vistas: "todo derecho al voto" en las manos de quien no paga impuestos "es una violación del principio fundamental de un gobierno libre"; atribuir los derechos políticos y, por tanto, la participación en el poder legislativo a ciudadanos pobres, no sujetos a la imposición fiscal, "es lo mismo que permitir a las personas registrar en el bolsillo del prójimo con objetivos que se complace en llamar públicos"[923]. Por otro lado, el liberal inglés de izquierda expresa una posición más flexible:

> "Las leyes y las condiciones que rigen la producción de la riqueza participan del carácter de realidades físicas. En ellas no hay nada de arbitrario o facultativo [...]. No sucede lo mismo con la distribución de la riqueza. Esta depende tan sólo de las instituciones humanas"[924].

Es una distinción que parece entreabrir las puertas a una política de redistribución de la renta.

Sin embargo, esta perspectiva es hostigada violentamente por el ala más conservadora del liberalismo. Según Spencer, una imposición fiscal que esté encaminada a una redistribución de la renta introduce, en última instancia, una especie de *"corvée* de Estado", que no resulta menos injusta y esclavista que la medieval, dado que impone el pago de una determinada suma de dinero, en lugar de suministrar servicios gratuitos a favor del amo[925]. Lecky, por su parte, tras haber retomado la tesis ya vista en Constant, según la cual los no-propietarios titulares de derechos políticos serían inevitablemente empujados a perseguir "objetivos predadores y anárquicos" y hasta a "demoler la sociedad", define como un "sistema de confiscación velada" a aquel que permite a los no-propietarios fijar impuestos que recaen sobre los hombros de las personas pudientes. De este modo, de hecho estas últimas vienen a ser "completamente

privadas de los derechos políticas” (*disfranchised*)[926]. La emancipación política indebida de las clases populares implica la desemancipación de las únicas clases habilitadas para guiar el país.

5. LA TRADICIÓN LIBERAL Y SUS TRES TEORÍAS DE LA DICTADURA

Además de frustrar la amenaza real o potencial de los bárbaros de las colonias o de la metrópoli, la dictadura puede ser útil e indispensable también con el fin de enfrentar los problemas más graves, que la comunidad de los libres no logra resolver por vía ordinaria. Smith apela al “despotismo” para abolir la institución de la esclavitud, a la que resultan obstinadamente apegados los organismos representativos que están bajo la hegemonía de los propietarios de esclavos; ese despotismo toma forma, efectivamente, en el curso de la guerra de Secesión y en los primeros años de la posguerra. Significativo es el comportamiento asumido en tal circunstancia por Lieber. Al publicar su obra principal, prevé en realidad la posibilidad de recurrir a la “ley marcial” con el fin de enfrentar un eventual estado de excepción, pero se preocupa por precisar que el poder ejecutivo no puede proclamarla. Pero con el estallido de las hostilidades se desembaraza sin dificultad de los anteriores escrúpulos constitucionales: la suspensión del *habeas corpus* debe ser puesta en práctica y de la manera más extensiva y más radical posible. Al hacer callar a sus críticos, Lincoln declara: “¿Debo fusilar a un simple muchacho-soldado que deserta, mientras que no debo tocar un cabello a un vil agitador que lo induce a desertar?” Lieber no sólo está plenamente de acuerdo, sino que ya en enero de 1862 se asombra o se indigna por el hecho de que todavía ningún traidor o ningún espía ha sido ahorcado[927].

Una teoría de la dictadura temporal modernizadora se puede leer también en Tocqueville. Al reconstruir la catástrofe de la revolución francesa llega a una conclusión: dada la crisis irreversible del Antiguo Régimen, la transformación radical de la sociedad era ya inevitable, pero habría sido mejor “si hubiera sido hecha por un déspota y no por el pueblo y en nombre de la soberanía popular”; sí, “un príncipe absoluto habría sido un innovador menos peligroso”[928]. Él habría podido ejercer sobre la aristocracia feudal más retrógrada el despotismo temporal invocado por Smith contra los propietarios de esclavos. La dictadura modernizadora no es evocada por Tocqueville sólo con la vista puesta en el pasado; el liberal francés se pregunta, y le pregunta a un interlocutor inglés, si “una dictadura temporal, ejercida de manera firme y sabia, como la de Bonaparte

después del 18 Brumario, no habría sido el único medio para salvar a Irlanda”[929]. La dictadura cuya hipótesis se defiende aquí es distinta de la que teoriza Locke contra los “papistas” y que es ejercida directamente por los colonos ingleses y protestantes, aunque con apoyo del gobierno central. Tocqueville parece estar pensando en un poder impuesto por Londres y que debería estar por encima de las partes (campesinos católicos y propietarios anglo-protestantes), del mismo modo en que para Smith, el “despotismo” está llamado a situarse por encima, tanto de los propietarios como de sus esclavos.

De carácter más general es, por su parte, la toma de posición de Mill: “Yo estoy bien lejos de desaprobar que, en caso de necesidad urgente, se recurra al poder absoluto bajo una forma de dictadura temporal”; el dictador, “por un tiempo estrictamente limitado”, puede emplear “todo el poder que le está dado para derrocar los obstáculos que se interpongan entre la nación y la libertad”[930].

De la auto-celebración de la comunidad de los libres (y de la tradición liberal) forma parte integrante la contraposición entre la custodia intransigente e incondicionada de la libertad que ésta se atribuye y la inclinación al despotismo reprochada a los adversarios. En realidad, hemos visto surgir tres teorías de la dictadura: la dictadura de los pueblos civilizados sobre los bárbaros de las colonias; la dictadura que en las metrópolis sofoca la subversión popular; la dictadura que en una situación de estancamiento impone desde arriba las reformas necesarias. Podría resultar útil una comparación con autores no del todo identificados con la tradición liberal o ajenos a ella. Mazzini invoca “un Poder dictatorial, fuertemente centralizado”, que procede a la “suspensión” de la carta de los derechos, y que sólo termina su tarea con la obtención de la independencia nacional y la victoria final de la revolución nacional[931]. Además de considerar válida esta perspectiva para la revolución nacional, Marx también la considera válida para la revolución social. En ambos casos se piensa en una dictadura que surge bajo el influjo de una revolución popular desde abajo; pero para Tocqueville (y para la tradición liberal en su conjunto), precisamente la “dictadura revolucionaria”desde abajo es la “más hostil a la libertad”[932]. Recurrente, aunque no exenta de dudas, resulta por su parte la crítica de Marx a la dictadura pedagógica que la comunidad de los libres pretende ejercer sobre los bárbaros: en realidad, es precisamente en las colonias donde “la profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa [...] se presentan desnudas”[933]. Esto es válido también para Irlanda: ésta gime bajo el “terrorismo policial”[934], bajo el “terrorismo inglés”[935], bajo un régimen que pone freno a la población “sólo gracias a las bayonetas y al estado de sitio, ora declarado, ora

disimulado”[936], recurriendo a las ejecuciones sumarias y a las más drásticas medidas de guerra[937].

6. LAS ENFERMEDADES DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES: PSICOPATOLOGÍA DEL RADICALISMO FRANCÉS

En el área central de la pirámide de los pueblos Mill inserta también a los franceses. De manera similar, Lieber coloca, junto a “españoles”, “portugueses” y “napolitanos” despreciados por él, al pueblo que encarna más que todos la espuria e infame “libertad gálica” o “galicana”, en realidad sinónimo de centralización extrema y de despotismo[938]. La aproximación es sorprendente. Según Burke, en el momento de la convocatoria de los Estados generales, Francia ya estaba en posesión de un buen ordenamiento jurídico: al haberse desembarazado de la monarquía absoluta, había pasado a formar parte, a todos los efectos, de la comunidad de los libres. ¿Qué ha sucedido en ese tiempo para provocar una caída tan desastrosa y su consecuente inclusión en la zona limítrofe gris entre civilización y barbarie?

Por desgracia —observa Burke el 9 de febrero de 1790— con la transformación de los Estados generales en Asamblea nacional constituyente y por tanto, con la reducción del peso político de la nobleza y del clero, los franceses han evidenciado que padecen una “enfermedad”: al pasar del despotismo al subversivismo anarcoide han demostrado que son “un pueblo cuyo carácter no conoce soluciones intermedias”[939]; y —agrega el *whig* inglés al año siguiente— “está escrito en la constitución eterna de las cosas que hombres de espíritu inmoderado no pueden ser libres”. A este análisis se remite algunos decenios más tarde Lecky para reafirmar: sería “un error total suponer que la libertad política de todo género pueda o deba ser disfrutada por todas las naciones”[940].

El proceso ulterior de radicalización de la revolución que estalla en París confirma tal diagnóstico. Si bien el surgimiento y la manifestación de la enfermedad también pueden tener inicios distintos, queda el hecho de que a los franceses les falta el “buen sentido práctico”, que ha permitido a los anglo-norteamericanos y los Estados Unidos, en particular, evitar los “tiempos de revoluciones”, las conmociones y las “aventuras” de la guerra civil. Es un punto sobre el que no se cansa de insistir Tocqueville y, siguiendo sus pasos, Laboulaye y Guizot[941].

Por otra parte, mirándolo bien, no se trata sólo de falta de buen sentido y de espíritu práctico. En los anglo-norteamericanos estas cualidades son un elemento constitutivo de una disposición de ánimo más general, sobre la base de la cual "el conocimiento de su interés bien entendido basta para conducir al hombre hacia lo justo y lo honesto"[942]. Sabemos que, aunque deplorada, la suerte reservada a los pieles rojas y a los negros resulta irrelevante en el momento de formular el juicio general sobre la república del otro lado del Atlántico. Entonces, lo que promueve aquí el apacible florecer de la libertad es la personalidad madura de sus habitantes, los cuales revelan una clara superioridad política y moral respecto de los franceses. Tocqueville halla "profunda y original" la explicación sugerida por un coterráneo Víctor Lanjuinais: "El socialismo es nuestra enfermedad natural". Y en realidad, socialismo es sinónimo de abstracción, pero también de algo peor: los franceses tienen "miedo del aislamiento" y alimentan el "deseo de estar en la multitud", se sienten miembros de una "nación que marcha con el mismo paso y toda alineada"; ellos ven en la libertad "la menos importante de sus propiedades, y de este modo, están siempre listos para entregarla con la razón en los momentos de peligro". He aquí la Francia incurablemente "revolucionaria y servil"[943].

Inmediatamente después del golpe de Estado de Luis Bonaparte, después de haber subrayado que éste estaba ya "contenido en embrión en la revolución de febrero" cuando se había "visto aparecer el socialismo", Tocqueville pronuncia una especie de juicio sepulcral acerca de la nación francesa: "Ésta es incapaz y, lo digo realmente consternado, indigna de ser libre"[944]. La oscilación entre carácter rebelde de tendencia anarquista y sumisión al despotismo, y la inclinación a entregarse a actos irreflexivos y a los humores del momento nos colocan en presencia de "un pueblo tan inmóvil en sus instintos principales que permiten reconocerlo aún en los retratos que nos han dibujado de él dos o tres mil años atrás"[945]. El hecho de que el proceso iniciado en 1789 o en 1787 haya desembocado finalmente en la instauración de la dictadura bonapartista, arrastrando al país hacia abajo, al nivel de las "naciones mejor hechas para la servidumbre", aclara todo: en Francia "se creían amantes de la libertad y se comprende que odiaban sólo a un amo"; al contrario, "los pueblos hechos para ser libres odian el mal mismo de la servidumbre"[946].

Los capítulos con los que concluye *El Antiguo Régimen y la revolución* son un modelo de habilidad retórica: rara vez el amor a la libertad ha sido cantado en términos tan apasionados; y la belleza y la fuerza de estos fragmentos resultan mucho más emocionantes si se tiene presente la polémica vaga, pero

transparente y valiente, contra el despotismo de Napoleón III. Y sin embargo, leído con mayor frialdad, este himno a la libertad termina por revelarse problemático y hasta inquietante, con la contraposición que establece entre los "pueblos hechos para ser libres" y las "naciones mejor hechas para la servidumbre". Es una laceración que se produce dentro de Francia al nivel de las clases sociales. El lúcido amor por la libertad, que se manifiesta en los inicios de la revolución, resulta rápidamente superado por la pasión ciega por la igualdad: de ésta surge el Terror y la sumisión de todos a un poder despótico sin precedentes. ¿Cómo explicar tal cambio? Tocqueville no alberga dudas: esto "no sorprenderá a nadie si se observa que esta revolución fue preparada por las clases más civilizadas de la nación y llevada a cabo por las más e incultas ignorantes"[947].

A estas últimas, absortas en conseguir los "bienes materiales" e incapaces de apreciar la libertad en sí misma, va dirigida una recriminación desdeñosa: "Quien busca en la libertad algo más que lo que en ella va implícito, está hecho para servir". Y de nuevo se presenta la contraposición entre quien está hecho para la libertad y quien está hecho para la servidumbre; entre hombres libres y siervos; entre liberales y serviles. Y para Tocqueville es inútil querer explicar la presencia o la ausencia o la distinta fuerza del "deseo" de libertad, remitiendo al grado de desarrollo histórico o a las condiciones materiales de vida en que se hallan determinados pueblos y determinadas clases sociales; de poco sirve incluso invocar la influencia de teorías erróneas; o mejor, éstas remiten a algo más profundo. Algunos hombres son capaces de advertir el "deseo sublime" de libertad, otros no: "éste penetra por sí mismo en los grandes corazones que Dios ha preparado para recibirlo, los colma, los inflama". Hasta ahora el discurso trata sobre las pocas almas nobles: "En cuanto a las almas mediocres que nunca lo han experimentado, hay que renunciara hacer que lo comprendan"[948]. Sobre los hombres, sobre las clases o sobre los pueblos que, por su vulgaridad o ignorancia, están excluidos o son expulsados de la comunidad de los libres, parece pesar una especie de maldición originaria e insuperable.

Por otra parte, Francia no está aislada en este destino triste suyo. Algunos años antes, y para ser más exactos, en septiembre de 1848, Tocqueville había visto agitarse el espectro del socialismo más allá de los Alpes y no había vacilado en concluir: los italianos "se han mostrado, también ellos, muy poco dignos de la libertad"[949]. "También ellos": ¿a cuál otro país se hace alusión? En este momento, no afectada aún por el golpe de Estado, Francia todavía forma parte de la comunidad de los libres. La referencia es a Alemania: al igual que en buena parte de Europa, también aquí la revolución continuaba desencadenándose

y persiguiendo objetivos radicales. El ámbito de los países dignos de la libertad corre el riesgo así de restringirse gravemente.

7. LA LITERATURA DEL INTERMINABLE CICLO REVOLUCIONARIO FRANCÉS: DE LA "ENFERMEDAD" A LA "RAZA"

El acercamiento a la lectura del conflicto político-social desde un punto de vista psicopatológico no es casual. Ya inmediatamente después de la revolución de febrero, Tocqueville se preocupa de precisar: "No son las necesidades, son las ideas las que han conducido a esta gran agitación" y las que han puesto a los franceses "tan enfermos"[950]. Es la locura la que estimula la pretensión socialista de modificar no sólo las "leyes políticas", sino hasta las "leyes civiles" y sociales, en particular las relaciones de propiedad y de producción consagradas por la naturaleza y por la Providencia. En el curso de su viaje a Inglaterra Tocqueville compara al obrero con el esclavo y llama la atención sobre las relaciones de "estrecha dependencia" que se establecen en el ámbito de la fábrica. A partir de este análisis la lucha para superar o aliviar la condición de esclavitud o de "estrecha dependencia" podría ser interpretada como una lucha por la libertad. Pero, como sabemos, no es así como argumenta el liberal francés, quien denuncia el "despotismo" de quien quiere reglamentar el horario de trabajo, y el espíritu servil de quien contamina el ideal de libertad con reivindicaciones económicas y sociales. La comunidad de los libres reivindica para sí el mérito de perseguir el ideal de la libertad en su pureza y en toda circunstancia y por tanto, interpreta no sólo los desafíos provenientes delmundo colonial y bárbaro, sino también los desafíos que se manifiestan en el área misma de la civilización como un ataque al ideal de libertad, emprendido por quien no es capaz de advertir su grandeza y su belleza. Del todo comprensible y hasta natural entre los salvajes, en un pueblo civilizado tal insensibilidad se configura como una anomalía morbosa.

En este sentido, el recurso a la explicación desde el punto de vista psicopatológico del conflicto es inmanente a la tradición liberal. Burke habla de "enfermedad" francesa ya en la primera etapa de la revolución; y hay que agregar que, durante algún tiempo, es en realidad la "inoculación norteamericana", y por tanto, una enfermedad proveniente del otro lado del Atlántico, la que se considera responsable del arraigo y difusión contagiosa de ideas caracterizadas por un abstracto e insano extremismo[951]. La denuncia de la enfermedad y el diagnóstico, desde el punto de vista psicopatológico, del

adversario pueden darse en la dirección opuesta. A medida que se desarrolla el movimiento abolicionista, pasa a ser lugar común en los Estados Unidos condenarlo por ser expresión de espíritu iliberal, de fanatismo y de locura. Pero, en el momento de la revuelta de los colonos ingleses en Norteamérica, vemos a Josiah Tucker invitar al gobierno de Londres a aceptar y hasta a favorecer la Secesión, para evitar el "contagio" de "una insensata y fanática libertad" que también ataca a los esclavos o siervos de la gleba, para evitar el contagio de un "republicanismo" que es "norteamericano", pero que se remite, en última instancia, a Locke y a la "secta lockeana" y puede contar con las simpatías del propio Burke[952].

Después del 48, tras el enésimo retorno de la revolución y con palabras de orden más radicales aún, se produce una drástica acentuación de la tendencia a alertar contra la enfermedad que azota a Francia. Al subrayar el arraigo en los Estados Unidos del gobierno de la ley y de las instituciones liberales, *La democracia en América* atribuye a la historia y a la geografía mucho más peso de cuanto lo hace *El Antiguo régimen y la revolución.* ¿Por qué en Francia se impone la dictadura militar de Napoleón Bonaparte?

> "La guerra no siempre lleva los pueblos democráticos al gobierno militar; pero no puede dejar de aumentar enormemente, en aquellos pueblos, las atribuciones del gobierno civil [...]. Si no lleva directamente al despotismo por la violencia lo atrae dulcemente mediante las costumbres"[953].

Muy distinta es la situación al otro lado del Atlántico: "La fortuna, que tanto ha favorecido a los Estados Unidos, los ha colocado en medio de un desierto,donde, por decirlo así, no tienen vecinos y algunos miles de soldados les bastan"[954]. Si bien nos enfrentamos una vez más a la discutible comparación de los indios (y hasta de México) con un "desierto", queda el hecho de que estamos bien lejos de la explicación que contrapone, de manera drástica e inapelable, "deseo sublime" de la libertad y vulgar indiferencia con respecto a ella; "almas nobles" y "almas mediocres".

Como confirmación de la desviación antropológica que se manifiesta con el 48, se puede aducir la larguísima carta (un pequeño ensayo) enviada por Tocqueville veinte años antes a su amigo Beaumont. La historia de Europa es pensada aquí de manera tan unitaria que la terminología se hace intercambiable: se habla de "los Comunes" a propósito de Francia y de "Tercer estado" a propósito de Inglaterra. En ambos países la victoria de la burguesía se realiza con modalidades diferentes, que son, sin embargo, la "consecuencia obligada del

estado de cosas”, es decir, de las distintas configuraciones de las relaciones de fuerza entre los sujetos político-sociales en lucha[955]. ¿Estatalismo y despotismo son las enfermedades hereditarias del país en que más tarde hacen su aparición jacobinismo y bonapartismo? En realidad, Inglaterra no sólo logra constituir un fuerte aparato estatal y militar antes que Francia, sino que sufre en la época de los Tudor un despotismo sin límites: “No conozco en la historia tirano más completo que [...] Enrique VIII”; “los Comunes”, “que nunca habían negado la vida de un hombre a la voluntad del rey”, terminan ahora por “condenar sin siquiera escuchar”. Se manifiesta un terror peor que el jacobino, como lo demuestran “los *bills de conviction,* invención diabólica que ni siquiera el Tribunal revolucionario ha resucitado”. Y sin embargo, se trata siempre de una revolución que desempeña un papel positivo; madura el “primer fruto de la civilización” por el hecho de que, incluso en su terrible absolutismo, en Inglaterra el poder monárquico ataca los “vicios del sistema feudal” y somete la “libertad oligárquica”. Es una tendencia de carácter general, pero en ningún país “el despotismo se reveló más terrible”. Al contrario de Francia, ¿la isla del otro lado del canal de la Mancha se caracteriza y es bendecida por el carácter gradual de la evolución histórica? La carta-ensayo que estamos analizando polemiza explícitamente con la tesis según la cual la Constitución inglesa pasaría “a través de estadios sucesivos y regulares, antes de alcanzar el punto a que ha llegado hoy”, de manera que ésta sería considerada “un fruto madurado un siglo tras otro”. En realidad —observa Tocqueville— a partir de Enrique VIII “veo al pueblo inglés cambiar cuatro veces de religión siguiendo la voluntad del amo”[956].

Naturalmente, se podría tratar de devaluarla tachando de “juvenil" la carta-ensayo de 1828. Pero, incluso en los años sucesivos, mantiene la contraposición entre Francia e Inglaterra, a menudo en perjuicio de esta última, que continúa entendiendo la libertad como un “privilegio“ más que como “derecho común”, que es lo que sucede por el contrario en el país protagonista de la revolución de 1789 *(supra,*cap. IV, § 9). Aún en 1843, tras haber comparado a los amos de los esclavos en las colonias con la “aristocracia” derrocada precisamente por la revolución francesa, Tocqueville celebra “los grandes principios” de la revolución “que ha sido dirigida completamente en nombre de la igualdad”, en nombre de la igualdad del “género humano” y que, por lo tanto, ha tenido el mérito de abolir por primen vez la esclavitud[957]. A partir de la revolución del 48, bajo la impresión provocada por el espectro del socialismo, es precisamente el *pathos* de la igualdad el que define el fracaso de la revolución francesa y la enfermedad de todo un pueblo, que ahora se postra ante Luis Napoleón.

La lectura desde el punto de vista psicopatológico del desarrollo de la

situación en Francia tiene la ventaja de disipar las posibles inquietudes de la comunidad de los libres, que se auto-absuelve de toda responsabilidad por el resultado bonapartista de la revolución del 48. Tocqueville habría podido hacer un balance crítico del comportamiento asumido por el partido liberal y por él mismo. Tras la llegada de la dictadura, él denuncia, con cierta exageración, la escasa resistencia hallada por Luis Napoleón en la sociedad francesa. ¿Había contribuido a la pasividad de las masas populares la decepción experimentada por ellas ante la exclusión de 3 millones de franceses de los derechos políticos? Es una medida de la que había resultado culpable en 1850 la burguesía liberal, que de ese modo había proporcionado al dictador la posibilidad de erigirse en campeón del sufragio universal y de la lucha contra el privilegio y la discriminación[958]. Y ¿qué papel había desempeñado en el debilitamiento de la Segunda República el libre cambio intransigente *à la* Tocqueville, que había catalogado como intolerable "despotismo" la reducción del horario de trabajo y cualquier intervención del poder político en favor de los más desheredados? El régimen bonapartista halla su punto fuerte en el campo: ¿no había sido, en primer lugar, la burguesía liberal —con la participación activa de Tocqueville— la que lo había incitado contra la ciudad y la que lo había movilizado, en nombre de la lucha contra la amenaza terrible que pesaba sobre la civilización y que requería medidas extraordinarias a la altura de la situación? Y aún además: ¿había contribuido al descrédito de las instituciones y del gobierno de la ley el soberano desprecio mostrado por Tocqueville hacia la Constitución, cuando había reivindicado, en calidad de ministro de Asuntos Exteriores, "el derecho, a despecho de nuestra Constitución, de derrocar la República Romana"?[959]

Por otra parte, el planteamiento del liberal francés se encuentra atravesado por una contradicción de fondo: por un lado, en el plano político inmediato, condena con fuerza el régimen bonapartista; por el otro, en cuanto historiador, siente pesar por el hecho de que la necesaria modernización de Francia no haya sido llevada a término por un "príncipe absoluto" o por un "déspota", en vez de por una revolución popular *(supra,* cap. VIII, § 5). ¡Pero un "príncipe absoluto" o un "déspota" modernizador había querido ser Napoleón I y aspiraba a ser Napoleón III! En lugar de empeñarse en una investigación quizás demasiado dolorosa en el plano personal, el autor de *El antiguo régimen y la revolución* prefiere enfrentarse con una mítica Francia eterna.

Una evolución similar se puede leer también en Mill. En 1849 defiende con fuerza la revolución de febrero del año anterior; continúa, a continuación, tributando un importante reconocimiento al "heroico y calumniado gobierno provisional francés" por haber abolido con prontitud la esclavitud en las

colonias, en implícita referencia no sólo a la república norteamericana, sino también a Inglaterra, sobre cuya historia proyecta “una mancha duradera” el apoyo de las “clases medias y superiores” a la secesión esclavista del Sur de los Estados Unidos[960]. En su *Autobiografía,* al recordar el debate que se había desarrollado en Europa sobre la guerra civil norteamericana, tras haber denunciado la orientación “furiosamente” filo-sudista de buena parte del liberalismo inglés de la época, Mill agrega: “Ningún liberal europeo continental cometió ese tremendo error”[961]. Y sin embargo, en 1861 lo vimos partidario de excluir al pueblo francés y a las “naciones continentales” en general de la comunidad de los pueblos propiamente dicha. Son los años en que, bromeando, pero no demasiado, en Inglaterra, gustan de decir que “los negros comienzan en Calais”, apenas atravesado el canal de La Mancha[962]. Se trata de explicar el diferente desarrollo de los países europeos, no por el color de la piel, pero sí según la “raza”. No hay que perder de vista —observa Lieber, señalando siempre con el dedo a Francia— “la disposición de los celtas a ser influenciados por las masas” y por tanto, a abandonarse a la “centralización en política, religión y literatura”; está ausente aquí “el originario espíritu teutónico de independencia individual”, que se manifiesta con fuerza particular en la “raza anglicana”[963].

8. LA “ENFERMEDAD” COMO SÍNTOMA DE DEGENERACIÓN RACIAL

De la “enfermedad” se ha pasado a la “raza”: ¿acaso son compatibles estas dos lecturas del conflicto político-social? Burke, quien denuncia la manifestación de la “enfermedad” al otro lado del canal de La Mancha, por otra parte celebra la “nación por cuyas venas corre la sangre de la libertad”, la “raza elegida de los hijos de Inglaterra”, Se trata de una “nación” y de una “raza” quizás menos expuesta que otras a las manifestaciones morbosas que azotan a Francia. En otras palabras, se trata de ver si el espíritu servil y gregario *y* la incapacidad para disfrutar de una libertad regular y ordenada, son una molestia pasajera de la personalidad de un pueblo civilizado, o bien tienen una raíz étnica todavía por identificar.

En los Estados Unidos, al tradicional peligro de *miscegenation*con los negros se agrega, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el que representa la inmigración de los amarillos, de los*coolíes*. El área costera del Pacífico —alerta Lieber— corre el riesgo de ser “mongolizada” por obra de los chinos, cuya proliferación es similar a la de los “ratones”[964]. Más drástico aún resulta Spencer.

Un asentamiento a gran escala de los chinos (o de los japoneses) en Norteamérica, desembocaría en la catástrofe: “En el caso de que eviten la mezcla, deben constituir una raza sometida a la posición, si no propiamente de esclavos, sí de una clase que se acerque a los esclavos; si, por el contrario, comienzan a mezclarse, formarían un híbrido malo”. De esa mezcla saldrían individuos con una “constitución caótica” interior: lo demuestran tristemente “los euroasiáticos en la India y los de sangre mixta en América”[965].

Hasta aquí tenemos que vérnoslas con poblaciones de origen colonial o semi-colonial y por tanto ajenas a Occidente, y no asombra el consenso de Lieber y Spencer sobre la legislación que prohíbe a los no-blancos el acceso a la tierra de la libertad; aún siendo un expansionista entusiasta, el primero se declara contrario a la anexión de cualquier territorio que implique una ulterior incorporación de pueblos de color. Pero, como observa su biógrafo, él va más allá: teme que también la afluencia de inmigrantes provenientes de Europa meridional y de “raza latina” pueda provocar la “dilución de la sangre norteamericana”[966]. Más tarde, siempre con la vista puesta en los Estados Unidos, sobre el efecto de “contaminación del voto de los inmigrantes”, que a menudo son “elementos revolucionarios”, llama la atención otro prestigioso exponente del liberalismo, es decir, Lecky[967]. Son preocupaciones que resuenan con fuerza también en Tocqueville. A medida que se hace más densa la tempestad que pronto conduciría a la guerra de Secesión, el liberal francés se plantea una pregunta angustiosa: ¿cómo explicar la ausencia de “buen sentido práctico” que hasta ese momento había evitado a la república del otro lado del Atlántico la catástrofe de Francia y de Europa continental? Lo que provoca la crisis es la “rápida introducción en los Estados Unidos de hombres extraños a la raza inglesa” y que precisamente por eso, hacen correr a Norteamérica “el mayor peligro”[968]. Ahora sus habitantes ya no se muestran “tan unidos entre sí por ideas comunes” al punto de hacer impensable una laceración sangrienta, como había creído en *La democracia en América*[969]. Tocqueville alerta a sus amigos e interlocutores estadounidenses: “Por grande que pueda ser vuestro poder de asimilación, es bien difícil que podáis digerir tantos cuerpos extraños” con tal rapidez como para evitar que éstos enturbien “la economía y la salud de vuestro cuerpo social”[970]. La guerra civil que se perfila en el horizonte es cargada en la cuenta de los inmigrantes provenientes del Sur o del Este de Europa: éstos se configuran como un agente patógeno, que ataca desde fuera a un organismo social sano en sí. Frente a tal peligro Tocqueville no se cansa de advertir a sus amigos e interlocutores del otro lado del Atlántico:

"Desgraciadamente, cada día os lleva tantos elementos extraños que pronto ya no seréis vosotros mismos: todos los razonamientos que se podían hacer sobre vuestra naturaleza *[naturel]* se hacen cada vez más inciertos. En efecto, mezclados como estáis hoy con tantas razas, ¿quién podría decir ahora cuál es vuestra naturaleza *[naturel]*?"

Y de nuevo: "Lo que me asusta es este número prodigioso de extranjeros que hacen de vosotros un pueblo nuevo"[971].

Los flujos migratorios masivos condenados aquí se refieren obviamente al Norte de los Estados Unidos. ¿Son aquellos los que provocan el surgimiento del abolicionismo radical? En tal caso, la posición de Tocqueville no sería muy distinta de la de los teóricos del Sur, quienes señalan también como fundamentalmente ajenas a Norteamérica y atribuibles, en última instancia, al radicalismo de marca europea (y francesa y jacobina), las posiciones de aquéllos que, con tal de abolir la esclavitud, no retroceden ni siquiera ante la perspectiva de un conflicto sangriento. No obstante, resulta clara la tendencia de Tocqueville a explicar la inminente guerra civil, culpando de ella a la creciente presencia de grupos étnicos,tradicionalmente desprovistos de las cualidades políticas y morales atribuidas a los angloamericanos.

Este tipo de explicación resulta imposible de manera evidente cuando se trata de un país étnicamente homogéneo. ¿O debemos, por el contrario, suponer que tal homogeneidad es sólo una apariencia? Es Gobineau quien responde a tal pregunta de manera decididamente afirmativa. Pero veamos cuál es su punto de partida. Él comparte plenamente el despiadado diagnóstico psicopatológico del pueblo francés formulado por Tocqueville. Hay que aceptar que en Francia impera una enfermedad secular que hace imposible el funcionamiento de "instituciones libres" y que, en nombre de la "utilidad pública" o de esa "monstruosidad" que es el pretendido "derecho social", promueve incesantemente "la asimilación de los derechos privados en un único derecho de Estado". Estamos en presencia de "un pueblo para el cual la centralización absoluta constituye el ápice del buen gobierno"[972]. Como vemos, resuenan los mismos motivos ideológicos y hasta el mismo lenguaje que hemos escuchado en Tocqueville, Lieber, Mill.

Sin embargo, hay una novedad. Ahora la enfermedad tiene una base étnica precisa. Quienes la transmiten en Francia y en el resto del mundo son los no-arios. Dada la importancia de tal novedad, es excesivo afirmar que Gobineau está "mucho menos alejado de su temporal mentor y superior Alexis de Tocqueville dé cuanto se pueda creer"[973]. Por otra parte, sin embargo, no hay

duda de que nos movemos en un ambiente cultural y político con no pocos elementos de contacto y de comunión. Tocqueville y Lieber —quienes mantienen estrechas relaciones epistolares e intelectuales— están plenamente de acuerdo en el diagnóstico de la enfermedad que azota a Francia y que, en virtud de los flujos migratorios, amenaza con tener una influencia nefasta también en los Estados Unidos. Avanzando posteriormente por la vía de la interpretación de la historia desde el punto de vista étnico, el segundo contrapone al espíritu gregario y servil de los "celtas" el sentido celoso de la individualidad propio de los "teutones". Estos últimos son la vanguardia de Occidente, o sea, de la "porción caucásico-occidental de la humanidad". Quizás —concluye Lieber— en aras de la brevedad, se podría hablar de "cis-caucásicos", mientras que la denominación "jafetitas" tiene la desventaja de ser demasiado amplia[974]. Como vemos, estamos en el umbral de la mitología aria: "jafetitas" son los descendientes de Japhet, en contraposición a la progenie de Sem (los "semitas") y de Cam (los "camitas"). Y el liberal norteamericano expresa reservas con respecto a la categoría de jafetitas, o sea, de arios, sólo por el hecho de que ésta remite a la gesta mítica de un pueblo que había tenido sus inicios en la India, esdecir, en un área ajena a Occidente. Por tanto, no es grande la distancia con respecto a Gobineau, aunque este último prefiere hablar de arios, más que recurrir a las categorías —consideradas por él menos rigurosas— de "jafetitas, caucásicos e indo-germánicos"[975].

9. GOBINEAU, EL LIBERALISMO Y LOS MITOS GENEALÓGICOS DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES

Desde sus inicios, la auto-proclamación de la comunidad de los libres advierte la necesidad de recurrir a mitos genealógicos que den un fundamento a este gesto de distinción. Montesquieu sitúa en los "bosques" habitados por los "germanos" el lugar donde nació el gobierno libre y representativo (EL, XI, 6). Este origen no es casual: si bien la esclavitud es habitual entre los "pueblos del Sur" *(supra,* cap. II, § 4), al contrario, "los pueblos del Norte siempre han tenido y tendrán un espíritu de independencia que no tienen los meridionales" (EL, XXIV, 5). Sí, "los pueblos del Norte de Europa", los cuales han sabido dar prueba de "la mayor cordura y mantenerse contra el poder de Roma", al que terminaron por destruir, se distinguen igualmente por el "buen sentido", el coraje, los "sentimientos generosos", la "fuerza de voluntad necesaria para actuar de forma autónoma" (EL, XTV, 2-3). A las "naciones nórdicas" remiten en Inglaterra Sidney y Hume, y este último celebra como "extremadamente

libre" el "gobierno de los germanos y el de todas las naciones nórdicas", que se afianza sobre las "ruinas de Roma" y de su "despotismo militar"[976]. Todavía en el Mill de 1861 los franceses se encuentran excluidos de la comunidad de los libres por el hecho de que son "un pueblo esencialmente meridional", marcado por la "doble educación del catolicismo y del despotismo"[977]. Por su parte, Burke prefiere vanagloriarse de la descendencia de "nuestros antepasados góticos", más que de la pertenencia a la inglesa "raza elegida" de la libertad, mientras que Lieber, en los blasones de los Estados Unidos y de la raza anglicana, inserta a los antepasados "teutónicos".

A finales del siglo XIX el mito genealógico teutónico conoce un amplio éxito. En la imagen de Francia, a pesar de la estabilización conseguida con la Tercera República, pesa el recuerdo de la Comuna de París y del interminable ciclo revolucionario que tiene detrás; en la imagen de Italia pesan la plaga del bandidaje en el Sur y la ubicación geográfica, no propiamente nórdica, sobre todo de sus regiones meridionales. Por el contrario, el Segundo Reich parece acercarse sin problemas a Inglaterra y a los Estados Unidos en el disfrute de los organismos representativos, del ordenamiento liberal y del desarrollo económico. Son ahora estos tres países los que son celebrados como la vanguardia de la comunidad de los libres, o sea, como los pueblos que mejor encarnan la causa de la libertad. En Inglaterra, ya en 1860, lord Robert A. T. Cecil —futuro marqués de Salisbury y futuro primer ministro— contrapone "los pueblos de ascendencia [...] teutónica a los de los climas meridionales"[978]; en 1899 Joseph Chamberlain (ministro de las Colonias) llama oficialmente a los Estados Unidos y a Alemania a estrechar, junto a su país, una alianza "teutónica"[979]. Es una orientación compartida del otro lado del Atlántico por Alfred T. Mahan, el gran teórico de la geopolítica, que se pronuncia también por la unidad de la "familia teutónica", de los pueblos pertenecientes al "mismo linaje" germánico. El almirante aquí citado está en óptimas relaciones con Theodore Roosevelt quien, yendo más lejos en la celebración de los "pueblos germánicos" y "teutónicos", entona un himno al "coraje guerrero de los gallardos hijos de Odin"[980]. Este clima ideológico estimula la reinterpretación de la categoría de anglosajones, que ahora tiende a incluir también a Alemania —el lugar del que parte la gran aventura de la emigración de la estirpe de la libertad, que tiene el mérito de haberse rebelado primero contra el despotismo romano y después contra el despotismo papal.

10. DISRAELI, GOBINEAU Y LA "RAZA" COMO "CLAVE DE LA

HISTORIA”

Comienza a delinearse con claridad el mundo cultural y político en que se sitúa Gobineau. El enfoque escogido por Tocqueville para explicar la crisis en los Estados Unidos pasa a ser con él una clave de lectura de la historia universal. ¿Por qué las “instituciones liberales” revelan en la república norteamericana una vitalidad inimaginable en América Latina? Porque sólo aquí los europeos se han fusionado con los nativos derrotados. Y, en lo que respecta a Europa, ¿por qué Francia ha sufrido una catástrofe desconocida en Inglaterra? Porque en el primer país la mezcla de las razas ha sido mucho más radical que en el segundo, “el país europeo en el que las modificaciones de la sangre han sido más lentas y hasta ahora menos variadas”[981]. Y ¿por qué en los Estados Unidos se va haciendo más densa una crisis sin precedentes? La respuesta de Gobineau es esencialmente idéntica a la de Tocqueville: a causa de los flujos migratorios masivos de proveniencia heterogénea, el elemento originario anglosajón está perdiendo su identidad[982].

Es cierto, en Gobineau la explicación antropológica está marcada por una inflexibilidad naturalista tan fuerte que impulsa a Tocqueville a ironizar sobre el papel decisivo de la “sangre”[983]. ¿Debemos considerar entonces ajeno a la tradición liberal al autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas?* En realidad, aún si quisiéramos hacer abstracción del Sur de los Estados Unidos, donde están en vigor la teoría y la práctica según las cuales basta una sola gota de sangre negra para excluir a una persona de la comunidad de los libres (y del disfrute de los derechos políticos y civiles), en la propia Europa, y encima, en el otro país clásico de la tradición liberal, resuenan voces no muy distintas de la apenas escuchada. Al pronunciarse a favor de la prohibición legislativa de la *miscegenation,* Spencer subraya:

> “En la raíz no hay una cuestión de filosofía social, en la raíz hay una cuestión de biología. Al respecto existen abundantes pruebas suministradas por los matrimonios mixtos, en lo que respecta a la raza humana, y de los cruces, en lo que respecta a los animales”[984].

Pero en este contexto alcanza particular relieve sobre todo la figura de Disraeli. Sus posiciones son claras: la raza es “la clave de la historia”[985]. No tiene sentido hablar de “progreso” y de “reacción”: en realidad “todo es raza”[986]; “todo es raza y no existe otra verdad”[987]. Solo así podemos comprender que, aun en

número muy reducido, los *conquistadores*[988]*españoles (o "godos", como prefiere decir Disraeli) logran triunfar en América y los ingleses en China[989]. Y así se explican también las incesantes sacudidas que devastan a Francia: asistimos a la "gran revuelta de los celtas", o sea, de antiguas "razas sometidas" contra las "razas nórdicas y occidentales", que han asimilado el "principio semítico" (el Antiguo y el Nuevo Testamento) y encarnado la civilización[990]. El aspecto principal y primario de estos procesos no es la cultura: la "grandeza" de una raza "resulta de su organización física"[991]; se trata de un "hecho fisiológico" y, por tanto, es necesario "estudiar la fisiología", para poder orientarse correctamente en los conflictos del mundo histórico y político[992]: "Lenguaje y religión no constituye una raza: la constituye sólo una cosa: la sangre"[993].

Partiendo de esta mitología de la sangre, también Disraeli insiste en la superioridad de las "razas caucásicas puras", entre las cuales se encuentra la raza hebrea[994]. Es una pureza que se debe custodiar celosamente: "la doctrina perniciosa de los tiempos modernos, la igualdad natural del hombre", la doctrina de la "fraternidad cosmopolita", que estimula la mezcla y la contaminación, conoce una condena sin apelación; una vez puesta realmente en práctica, "deterioraría las grandes razas y destruiría todo lo que hay de genial en el mundo"[995].

No obstante la diversidad parcial del lenguaje, no estamos lejos del mundo ideológico de Gobineau. Éste, que celebra a los arios, en primer lugar, por sus "tradiciones liberales" e individualistas[996], no por casualidad dedica su libro "a Su Majestad Jorge V"; junto a Inglaterra, Gobineau toma como modelo el otro país clásico de la tradición liberal, los Estados Unidos, esta "tierra esencialmente práctica", como se confirma por el hecho de que, sin dejarse obstaculizar por las abstracciones imperantes en tierra francesa, los propios "diarios abolicionistas han reconocido la exactitud" de la tesis relativa a la desigualdad natural de las razas[997]. La celebración de la pureza racial es la celebración, en primer lugar, de los "anglosajones", la rama de la "familia aria" que más que cualquier otra ha resistido la degeneración general[998].

No hay motivo para incluir en la tradición liberal a Disraeli, cuando, por el contrario, se excluye al autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas,* tanto más cuando este último se ha inspirado ampliamente en el escritor y estadista inglés[999]. Quizás Gobineau deja de ser liberal cuando, ya desencantado, termina por adaptarse, según el duro pero preciso juicio de Tocqueville, al "gobierno del

sable, y también del bastón", es decir, a la dictadura de Napoleón III[1000]. Pero no olvidemos que, en este mismo período de tiempo, Disraeli considera inevitable y legítimo, para Francia y para Europa continental, "el gobierno de la espada" y del "campamento militar" *(infra,* cap. X, §1). En todo caso y en tanto que teórico de la raza, el admirador y colaborador de Tocqueville, o bien el discípulo de Disraeli, el autor disgustado por el ciclo revolucionario y por el estatalismo francés y, al mismo tiempo, rendido admirador del mundo anglosajón y de las "tradiciones liberales de los arios", se inserta sin dificultad en el ámbito del liberalismo.

No perdamos de vista el hecho de que también en otros exponentes de esta tradición de pensamiento la mitología aria está presente de manera explícita. He aquícómo Lecky rompe lanzas a favor de Irlanda, de la que proviene: a pesar de que son celtas, los irlandeses siempre forman parte de la "gran raza aria"[1001]. A la misma conclusión llega Spencer en el curso de su viaje a los Estados Unidos: "los inmigrantes irlandeses han perdido su aspecto céltico y se han americanizado"; se han fundido con las demás "variedades de la raza aria"; y, en este caso, la mezcla resulta muy beneficiosa[1002]. Para Francia las cosas resultan de otra manera: lo que explica su gran derrota en el curso de la guerra contra Prusia y los hechos de la Comuna de París es la "raza", que parece haber permanecido obstinadamente celta (al contrario de Lecky, Spencer considera a los celtas totalmente extraños a la raza aria)[1003]. A los autores apenas citados se les podría agregar Renan, quien también se considera un liberal; se mantiene "en relación regular con Gobineau"'[1004] y es un cantor no menos apasionado, como veremos, de la excelencia de la raza aria y, más en general, de las "razas ario-semitas". En fin, debemos señalar que también del otro lado del Atlántico la mitología aria está bien presente, y que incluso está tan difundida que trasciende el círculo de los ideólogos: en 1902 Arthur MacArthur, gobernador militar de las Filipinas, reivindica para los Estados Unidos el derecho al dominio, por pertenecer también al "magnífico pueblo ario"[1005].

11. ELIMINACIÓN DEL CONFLICTO, BÚSQUEDA DEL AGENTE PATÓGENO Y TEORÍA DEL COMPLOT

Si bien Tocqueville rechaza la fácil solución aria, no por eso está menos obsesionado que Gobineau por el problema de la identificación del agente patógeno que ataca un organismo social, sano en sí. Después de 1848 no quedan dudas: el vehículo de la "enfermedad revolucionaria", de la "enfermedad

permanente", el "virus de una especie nueva y desconocida, que no deja de azotar a Francia está constituido por una "raza nueva" *(race nouvelle);* "estamos siempre en presencia de los mismos hombres, aunque las circunstancia sean distintas"[1006]. Es preciso agregar que tal "virus", o bien tal "raza", se ha difundido amenazadoramente en todo el mundo. Sí, tras haber hecho su aparición en Francia, estos "revolucionarios de una especie desconocida [...] han formado una raza que se ha perpetuado y difundido en todos los lugares civilizados de la Tierra y que por todas partes ha conservado la misma fisonomía, las mismas pasiones, el mismo carácter"[1007].

Salta de nuevo a la vista el paso de la "enfermedad", o sea, del "virus", a la "raza". Así también leemos en Constant: "imperturbables en su delirio" los intelectuales subversivos, estos "ilusionistas de la sedición" *(jongleurs de sédition),* no se cansan de minar no ya una determinada sociedad, sino "las bases mismas del orden social". Son "seres de una especie desconocida" *(êtres d'une espèce inconnue),* más bien constituyen una "raza nueva" *(race nouvellé),* una "raza detestable" *(détestable race).*[1008] A través de este crescendo, la explicación de tipo antropológico tiende a convertirse en una explicación de tipo racial: es sintomático el paso de la categoría de *espece* a la de *race.* Llegados a este punto asoma la idea de una solución radical. A esta "raza detestable", constituida por agentes patógenos, no se le puede augurar otra cosa que la "extirpación"[1009]: es la condición preliminar para restablecer la salud y la salvación de la sociedad.

Ni en Constant ni en Tocqueville el término "raza" tiene una connotación étnica real. Y, sin embargo, que se recurra a ella es el síntoma de una tendencia, precisamente, a enfocar desde el punto de vista racial a los intelectuales portadores del virus de la subversión. Burke se atreve mucho más. Más allá de un estrato social bien determinado (los intelectuales no-propietarios, no vinculados a la tierra y privados de raíces), la "intoxicación" ideológica de la que el radicalismo es culpable[1010] remite a un bloque social que comienza a revelar una dimensión étnica. Lo que explica ahora la catástrofe de la revolución francesa es la alianza de dos clases sociales sensiblemente distintas: por un lado, los "intelectuales politiqueros" *(political men of letters),* por el otro, los "nuevos ricos", los grandes de las finanzas. Se comprenden bien las razones de tal alianza, tan extraña a primera vista. Ambas partes tienen en común el odio por el cristianismo: la "camarilla literaria urdió años atrás algo semejante a un verdadero plan para la destrucción de la religión cristiana"[1011]. Pero, si son conocidos la irreligiosidad y el ateísmo de los intelectuales influidos por la Ilustración, no hay que perder de vista el hecho de que "los judíos de la Bolsa",

ya extraños por motivos religiosos e ideológicos a la cristiandad, tienen también un interés material en su debilitamiento o en su destrucción: esperan hipotecar los "ingresos que pertenecen al arzobispo de Canterbury"[1012].

El ataque a la Iglesia es también el ataque a la "propiedad inmobiliaria de las instituciones eclesiásticas", a la propiedad de la tierra en cuanto tal. El programa de los revolucionarios es siniestro: "Proclamaremos la inutilidad absoluta de la Cámara de los Lores, aboliremos a los obispos, venderemos las tierras de la Iglesiaa los judíos y especuladores"[1013]. Quien desea destruir una sociedad que tiene sus pilares en el cristianismo **y** en la aristocracia terrateniente, es la alianza entre los intelectuales subversivos agrupados en la "Sociedad para la Revolución" y el "púlpito del Viejo Ghetto" (*the pulpit of the Old Jewry*), o bien los "señores del Viejo Ghetto", empeñados en falsificar el significado real de la Revolución Gloriosa y en difundir los "espurios principios revolucionarios del Viejo Ghetto"[1014]. Como vemos, Burke no se cansa de insistir en el papel de los judíos. Estas dos componentes del bloque revolucionario están vinculadas por afinidades múltiples: más allá del odio contra la Iglesia y la nobleza agraria y cristiana, desempeña también un papel fundamental su radical extrañamiento de la nación; sí, también la clase intelectual carece en realidad de ciudadanía, dado que muestra "apego a su país" sólo cuando éste se adhiere a sus "proyectos volubles"[1015].

Pero, ¿de dónde saca la subversión su fuerza de ataque? Para derrocar el ordenamiento existente no bastan intelectuales y usureros. En realidad, parte integrante, aunque sea subalterna, del ataque subversivo es la "Taberna", la plebe ebria y sanguinaria. ¿De qué manera logra constituirse y unificarse esta unión antinatural, eso que Burke denuncia repetidamente como el bloque social entre "Viejo Ghetto" y "Taberna de Londres"?[1016] ¿Quién logra que los más desesperados sigan o se pongan al servicio de los más ricos, y hasta de la riqueza más parasitaria y repugnante, la que, en lugar de fundarse en la tierra y el amor a la tierra, remite exclusivamente a la especulación y a la usura? Son los intelectuales y, para más exactitud, los intelectuales de origen humilde y desarraigados, son los "pordioseros de la pluma"[1017], pordioseros como la canalla de la "Taberna", a la que aquéllos no se cansan de instigar. Privados de religiosidad, de fe y de ideales auténticos, instigan a la canalla, de la que forman parte integrante, a revelarse contra la riqueza, pero sólo contra la riqueza más respetable, la de la tierra, mientras se perdona la riqueza financiera (y judía). En Francia, estos intelectuales "fingieron un gran celo por los pobres y por la plebe [...]. Se transformaron así en demagogos y sirvieron para unir la riqueza más

odiosa a la pobreza más inquieta y desesperada”[1018] por un objetivo común. A su vez, los hebreos están muy contentos de apoyar los ataques de la plebe francesa contra el rey y la aristocracia, contra los pilares del cristianismo; las atrocidades revolucionarias resultan en Burke “orgías tebanas y tracias, llevadas a cabo en Francia y aplaudidas sólo en el Viejo Ghetto”[1019].

Ya está clara la configuración del bloque social de la subversión. Gracias a la obra de los intelectuales plebeyos y subversivos, vemos a los que nada poseen convertidos en seguidores de los usureros; la Taberna al servicio del Viejo Ghetto, o sea, de los “agentes de cambio judíos, que pretenden sólo disputarse uno al otro el privilegio de remediar con la circulación fraudulenta de papel moneda devaluado la miseria **y** el desastre provocados en su país por sus insanas deliberaciones”[1020]. Quienes dirigen el variopinto bloque social de la subversión son, en última instancia, los hebreos. Basta observar los acontecimientos de la revolución en Francia:“prontoesta generación de nobles ya no existirá y la próxima será similar en todo a los peones y a los payasos, a los traficantes, a los usureros, a los hebreos, que serán ya para siempre sus compañeros y, en ocasiones, sus patronos (*masters*)*”*[1021]. Por otra parte, al nivelarlo y homologarlo todo, la revolución francesa termina por hacer valer una única “diferencia”, la constituida por el “dinero”[1022] y, por tanto, por sancionar el predominio de la finanzas (en gran medida controladas por los hebreos). Si no se corre rápidamente a los refugios, un “terremoto universal” amenaza con destruir el ordenamiento social y la civilización[1023].

No cabe duda. Estamos en presencia de la primera teoría orgánica de la revolución como complot hebreo. Las *Reflexiones*yla denuncia del papel infame del ViejoGhetto son de 1790. Sólo más tarde entra en acción el abate Barruel. Éste, desterrado a Inglaterra, es recibido con honor por Burke, que se expresa con gran fervor acerca de él y de la obra que está creando: “Toda esta maravillosa narración está sostenidapor documentos y pruebas de una precisión y exactitud de valor casilegal”[1024].

Existe otra característica en la obra de Burke, aparte de una anticipación cronológica, que pone de manifiesto la novedad y peligrosidad de una teoría del complot, aunque también las *Reflexiones* se refieren al papel inquietante de los hombres de la Ilustración[1025]; en este caso ya no se trata de señalar con el dedo esta o aquella secta,o la masonería, como hace Barruel, y poner de relieve en este ámbito el papel de los hebreos. En el centro de la acusación contra estos últimos no está en primer lugar la hostilidad contra la religión dominante, o sea

contra el trono y el altar, como sucede en la polémica tradicionalmente desarrollada por el cristianismo.Burke, quiénes masón[1026], pretende explicar un conflicto político-social nuevo y que está destinado a durar mucho tiempo. En la visión del *whig* inglés por un lado, tenemos el campo como lugar que encarna el ordenamiento natural de la sociedad y los valores del apego a la tierra y a una comunidad nacional cimentada, como sabemos, por un "vínculo de sangre"; por el otro, la ciudad como lugar del desarraigo y de la subversión de los que carecen de ciudadanía, promovidos conjuntamente por finanzas hebreas, intelectuales abstractos y revolucionarios y plebe. Por primera vez, los hebreos son acusados de moverse, al mismo tiempo, a través de unas finanzas rapaces y parasitarias y a través de un movimiento plebeyo y animado por una destructiva furia ciega.

Este motivo asoma nuevamente en el ámbito de la tradición liberal después de otra gran sacudida revolucionaria. Del estallido de la revolución europea del 48 Disraeli culpa de inmediato a las "maniobras" de las "asociaciones secretas", que están "siempre vigilantes y siempre listas" para asaltar a la "sociedad por sorpresa" y "golpear la propiedad y a Cristo"[1027]. Algunos años más tarde, el estadista inglés de origen hebreo traza un balance más sofisticado y decididamente sorprendente: a causa de la "riqueza acumulada", del apego a su tradición religiosa y de su orgullosa autoconciencia racial, los hebreos son "conservadores" y tendencialmente hostiles a la "doctrina de la igualdad del hombre"[1028]. Pero, con tal de quitarse de encima la opresión, estos no rechazan las operaciones y las alianzas más desprejuiciadas: "hallas al hebreo, en otro tiempo leal, inevitablemente alineado en las filas de los niveladores y latitudinarios"[1029]. Se difunden entonces "el principio destructivo" y "la insurrección contra la tradición y la aristocracia, contra la religión y la propiedad". Quien alimenta todo esto es un grupo étnico y social inesperado: la destrucción del cristianismo, "la igualdad natural del hombre y la abrogación de la propiedad son proclamados por las sociedades secretas que forman los gobiernos provisionales, y hombres de raza hebrea se hallan a la cabeza de cada uno de estos". No hay duda: "si el lector fija su vista en los gobiernos provisionales de Alemania y de Italia y hasta de Francia, formados en aquel período, reconocerá por todas partes al elemento hebreo. Y de esta forma, "el pueblo de Dios coopera con los ateos; los más hábiles acumuladores de riqueza se alían con los comunistas, la raza peculiar y elegida va de la mano con la chusma y las castas inferiores de Europa"[1030].

No es difícil advertir en este discurso el eco del resentimiento del hebreo por las humillaciones y las persecuciones sufridas. Queda el hecho de que nos

encontramos nuevamente ante una teoría del complot destinada a tener una funesta fortuna en el siglo XX. Lo que estimula tal teoría es la tendencia, bien difundida en la cultura liberal de la época, a eliminar la objetividad del conflicto político-social.Es elocuente el cuadro que Disraeli traza de la gran oleada revolucionaria de 1848: sin la organización oculta de los hebreos “la inesperada sacudida no habría devastado Europa”. No ya necesidades sociales objetivas, “sino la fuerte energía y los fértiles recursos de los hijos de Israel han alimentado durante largo tiempo esta lucha innecesaria e inútil”[1031].

Y para terminar, y siempre en el ámbito de la tradición liberal, el grito de alarma contra el “complot” resuena también con ocasión de una posterior gran sacudida revolucionaria. En el momento en que el intento de la Francia napoleónica por introducir la esclavitud en Santo Domingo se enfrenta con la dura resistencia de los ex esclavos, Malouet alerta contra la “conjura universal de los negros”, los cuales —con la complicidad de los abolicionistas— aspiran a dominar y masacrar a los blancos[1032]. Es obvio que tal motivo goza de una amplia difusión en el Sur de los Estados Unidos. La obsesión del “complot” atraviesa con profundidad la historia de este país, y para descubrirlo y para combatirlo constantemente se preocupan, de manera distinta, ambas fuerzas en lucha. Por ejemplo, en los años que preceden a la guerra de Secesión, si bien el Sur denuncia la “conspiración abolicionista” del Norte, éste a su vez no se cansa de alertar contra la conjura que aspira a imponer el poder esclavista a escala federal. Por este motivo se ha hablado, a propósito de la historia de la república norteamericana, de un difundido “estilo paranoide”[1033].

En el ámbito de esta mitología del complot resulta particularmente significativo un elemento que acarreará múltiples consecuencias: el protagonista de la conjura negra y abolicionista, el militante antiesclavista, tiende a ser caracterizado según el modelo utilizado en general para catalogar al judío: “esencialmente débil y cobarde, no constituiría ninguna amenaza en un combate leal y abierto”; pero he aquí que intervienen el engaño, la intriga, precisamente el complot[1034].

12. EL CONFLICTO DE LOS DOS LIBERALISMOS Y LAS ACUSACIONES RECÍPROCAS DE TRAICIÓN

Al enfrentar los desafíos que representa la lucha por el reconocimiento, desarrollada por los excluidos, la comunidad de los libres, obviamente, no siempre da respuestas unitarias. No pocas veces presenta contradicciones

internas y se divide. A grandes rasgos, podemos distinguir dos tendencias. Una fracción se identifica de manera más o menos obstinada con las posiciones de ese exponente del proto-liberalismo inglés que hace coincidir la "verdadera libertad" con el control que tranquilamente ejerce el señor sobre su familia, además de ejercerlo sobre sus siervos y sus bienes. Otra fracción se esfuerza, por el contrario, en saldar cuentas con una idea de libertad originariamente agitada por los siervos, quienes rechazan ser equiparados a los bienes del señor, y se empeñan en conseguir la emancipación gracias a la intervención en su favor del poder político, aquel que ya existía o bien aquel que se forma como consecuencia de una revolución desde abajo. Las luchas desencadenadas por los siervos agudizan el sentimiento de disgusto de ciertos sectores de la comunidad de los libres, que muy pronto tratan de adquirir buena concienciaeliminando la esclavitud en las colonias y modificando o camuflando las relaciones político-sociales que más escandalosamente desmienten su proclamada adhesión a la causa de la libertad.

Es el entrecruzamiento y el enfrentamiento de estas dos distintas ideas de libertad, y de los sujetos político-sociales que se remiten a ellas, lo que explica el carácter particularmente complejo y tortuoso de la primera revolución inglesa y de la Revolución Francesa en cuanto tal. De este conflicto no se han escapado ni siquiera los Estados Unidos: más bien aquí se ha desencadenado de forma más violenta y sanguinaria que nunca cuando, en el curso de la guerra de Secesión, se enfrentaron, por un lado, la idea de libertad entendida como autogobierno de la clase y de la raza dominante, y del otro, la idea de libertad que advierte un disgusto creciente a causa de la permanencia de la institución de la esclavitud. Derrotada en el plano militar, la idea de libertad sostenida por el Sur termina por alcanzar en los Estados Unidos un éxito político duradero, por otros medios, como régimen terrorista de la supremacía blanca hasta la segunda mitad del siglo XX.

Los dos liberalismos de que se habla aquí están presentados en un sentido ideal típico: en un mismo autor es posible apreciar una oscilación del uno al otro. Al condenar, en cuanto contrarias a la libertad, las coaliciones formadas por "hombres desesperados", que tratan de huir de la muerte por inanición, Smith identifica claramente la libertad con el autogobierno de la sociedad civil que se halla bajo la hegemonía de la gran riqueza; por el contrario, al apelar a que el "gobierno despótico" haga abolir la esclavitud, él abarca un paradigma teórico distinto, que identifica la libertad con la eliminación de las relaciones de opresión existentes en el ámbito de la propia sociedad civil. Y a este segundo paradigma se atiene el gran economista cuando observa que, en Europa Oriental,

la “servidumbre” continúa subsistiendo “en Bohemia, Hungría y en aquellos países en los que el soberano es electivo y, en consecuencia, no puede nunca tener gran autoridad”, no es capaz de doblegar la resistencia de los señores feudales[1035].

Es una observación que, en medida más reducida, puede resultar válida también para Tocqueville. Cuando condena como expresión de despotismo la reducción del horario de trabajo en la fábrica a doce horas, él identifica claramente la libertad con el autogobierno de la sociedad civil que se halla bajo la hegemonía de la burguesía. Pero en otras ocasiones el liberal francés argumenta de otra manera. En una carta de 1840 a un corresponsal norteamericano observa:

> “Resulta para mí una reflexión demasiado melancólica pensar que vuestra nación ha incorporado de tal modo la esclavitud, que ésta crece junto a ella [...]. En la práctica no hay precedentes de una abolición de la esclavitud por iniciativa del amo. Esta ha sido abolida sólo gracias al esfuerzo de un poder que dominaba, al mismo tiempo, al amo y al esclavo. Por eso, precisamente porque sois del todo independientes, la esclavitud durará entre vosotros por más tiempo que en cualquier otro lugar”[1036].

Más que ser el lugar de la libertad, el autogobierno es aquí la condición para que se perpetúe el mal de la esclavitud. Sólo un poder fuerte podría eliminarla. Dado que Tocqueville se preocupa más por la estabilidad de los Estados Unidos que por la libertad de los negros, él no llega a pronunciarse a favor del “gobierno despótico”, cosa que, por su parte, sí hace Smith; pero en el caso de Irlanda, el propio liberal francés acaricia la idea de una dictadura temporal que ponga fin a los terribles males infligidos a la población nativa por el autogobierno de los propietarios anglo-irlandeses y protestantes.

Aun convencido de que “la educación pública es saludable, sobre todo en los países libres”, Constant es decididamente contrario a la introducción de la enseñanza obligatoria, porque considera inadmisible toda forma de “constricción” que viole los “derechos de los individuos”, incluidos “los de los padres sobre sus hijos”. Es cierto que la miseria hace que las familias pobres saquen a los niños de la escuela y los pongan a trabajar precozmente, y sin embargo, de todas formas es necesario renunciar a toda constricción y esperar que desaparezca la miseria”[1037]. Sobre la base de tal lógica, además de rechazar la enseñanza obligatoria, Constant ni siquiera toma en consideración la hipótesis de una intervención estatal contra la plaga del trabajo infantil. Algunos decenios

más tarde, Mill, por el contrario, al pronunciarse a favor de la enseñanza obligatoria, polemiza contra las "nociones de libertad mal aplicadas" de los padres y agrega: "El Estado [...] tiene la obligación de inspeccionar con cuidado el modo que tiene [cada individuo] de usar el poder que se le ha conferido sobre otros individuos"[1038]. En este juicio distinto vemos el paso de un paradigma teórico a otro, y este paso es también el resultado de la lucha de aquellos que resultan excluidos de una libertad entendida como simple autogobierno de la sociedad civil.

Como reacción ante la protesta y al desafío del movimiento obrero, la propia Inglaterra liberal regula el horario y las modalidades del trabajo en la fábrica, eliminando o atenuando los aspectos más odiosos de aquello que Marx y Engels señalan como el "despotismo" patronal. Esto suscita las protestas de no pocos exponentes liberales y de los propios capitalistas ingleses, los cuales —observa *El capital*— "denunciaron a los inspectores de fábrica como una especie de comisarios revolucionarios" jacobinos[1039]. De manera análoga Bismarck hace profesión de liberalismo y arremete contra el "Regio Prusiano Jacobino de Corte", que pretende interferir en la relación entre amos y siervos y, por tanto, pisotear el principio del autogobierno de la sociedad civil, bajo la hegemonía en este caso de la propiedad feudal y no, por el contrario, de la coalición aristocrático-burguesa, como en el caso de Inglaterra. Y es precisamente el estadista prusiano-alemán quien distingue con tal propósito dos tipos de liberalismo: el primero está caracterizado por la "aversión al dominio de la burocracia" a partir de los "sentimientos liberales de clase", ampliamente difundidos entre *los Junker y* la nobleza de la Prusia pre-revolucionaria; el segundo, completamente odioso a los ojos de Bismarck, es el "liberalismo renano-francés", o sea, el "liberalismo de los funcionarios estatales" *(Geheimratsliberalismus),* propenso a incisivas reformas antifeudales desde arriba y en el cual se inspira una opresiva y sofocante burocracia estatal, con su "tendencia (...) a la nivelación y a la centralización" y hasta a la "omnipotencia burocrática" *(geheimrätliche Allgewalt)*[1040].

Es interesante notar que una distinción similar se observa en el joven Marx. La *Rheinische Zeitung,* dirigida por él, se define como un "diario liberal", pero le interesa precisar que tal liberalismo no debe ser en modo alguno confundido con el "liberalismo vulgar" *(gewöhnlicher Liberalismus)*. Si este último ve encarnarse el sumo bien en los cuerpos representativos y sumo el mal en el gobierno", la *Rheinische Zeitung,* por el contrario, se caracteriza por su esfuerzo por analizar las relaciones de dominio y de opresión en su configuración concreta, sin vacilar, en determinadas circunstancias, en subrayar "la sabiduría

general del gobierno contra el egoísmo privado de los cuerpos representativos" (a menudo monopolizados por las clases feudales y por una gran burguesía mezquina y miope); contrariamente al "liberalismo vulgar", lejos de combatir "de manera unilateral la burocracia", la *Rheinische Zeitung* no tiene dificultad en reconocer los méritos de su lucha contra la "tendencia romántica" o romántico-feudal[1041]. A pesar de los juicios de valor distintos y contrapuestos, tanto en Bismarck como en Marx asistimos a la distinción entre un liberalismo propenso a consagrar el autogobierno de una sociedad civil que sehalla bajo la hegemonía de la aristocracia feudal o de la gran burguesía y un liberalismo dispuesto a intervenir en las relaciones de dominio y de opresión que se manifiestan en el ámbito de la propia sociedad civil.

Insertados en este contexto histórico y teórico, podemos comprender dos vuelcos importantes que se verifican en el curso de la tradición liberal. Sabemos que, inicialmente, la dicotomía liberales/serviles tiene una fuerte connotación social y étnica; esta connotación tiende a atenuarse cuanto más fuerte se hace la lucha por el reconocimiento y cuanto más significativas son las concesiones que la comunidad de los libres se ve obligada a hacer. Se comprende entonces el intento de ciertos sectores del movimiento liberal por discernir entre liberalismo y libre cambio, y de separarse así de aquellos sectores (librecambistas) que, protestando abiertamente ante cada intervención del Estado en el ámbito económico-social, se niegan a poner en discusión las relaciones de dominio y de opresión presentes dentro de la sociedad civil, de la "esfera privada".

Por otra parte, a cada concesión importante que la comunidad de los libres o sus sectores más avanzados se ven obligados a hacer con respecto a los excluidos, empeñados en la lucha por el reconocimiento, corresponde una denuncia de la "traición" por parte de los círculos más intransigentes, con la consecuente laceración y escisión del movimiento liberal. Apartándose claramente de aquellos que se negaban a seguirlo en la cruzada contra la Revolución Francesa, en nombre de la fidelidad a los "antiguos *whigs",* protagonistas de la Revolución Gloriosa, en 1791 Burke rompe con los "nuevos *whigs",* culpables de haber extraído ideas e ideales "de un molde francés, ajeno a la impronta dejada por nuestros padres en la Constitución"[1042]. En este caso, en el centro del conflicto está la idea de representación que los revolucionarios franceses y sus seguidores en tierra inglesa, en nombre de los "pretendidos" e "imaginarios" derechos del hombre, interpretan en sentido meramente cuantitativo, invocando el principio del cálculo de la mayoría por cabeza, desconociendo la función peculiar de la aristocracia y pisoteando el sano ordenamiento de la sociedad en clases[1043].

Casi un siglo más tarde, la lucha por el reconocimiento continúa desarrollándose en condiciones nuevas y más avanzadas. Más allá de la ciudadanía política, la "multitud", tildada con anterioridad de "marrana", reivindica el derecho a la salud, a la instrucción, a un mínimo de tiempo libre. Logra arrancar algunas concesiones más o menos importantes y a ganar el apoyo de exponentes significativos del liberalismo. En lo que respecta a Inglaterra, es el caso sobre todo de Thomas Hill Green, quien teoriza una "libertad en sentido positivo" precisamente en el curso de la polémica contra los partidarios del librecambismo de su tiempo, empeñados en condenar la reglamentación estatal del horario de trabajo en las fábricas, o del trabajo de las mujeres y de los niños, en nombre de la "libertad de contrato" y de una libertad entendida exclusivamente como no-interferencia del poder político en la esfera privada de las relaciones de producción y de trabajo[1044]. Y una vez más, al esfuerzo de adaptación y de concitación de algunos sectores del liberalismo responden los gritos de protesta de los círculos más intransigentes de este mismo movimiento. Ahora, quienes denuncian la "traición" son Spencer, Acton, Henry S. Maine y muchos otros[1045].

Se distingue en ello sobre todo el primero. Aquellos que, con el pretexto de mejorar las condiciones de vida de las masas populares, prohíben la ocupación de los niños de edad inferior a 12 años, obligan a los padres a enviar los hijos a la escuela, someten el trabajo en la fábrica y en particular el trabajo de las mujeres a las más disímiles reglamentaciones, introducen la aseguración obligatoria por enfermedad y vejez: estos han dejado de ser liberales para arribar a un "nuevo conservadurismo" *(New Toryism). En* efecto, no hacen otra cosa que expandir el Estado, extendiendo el área de la coerción y restringiendo la de la libertad de contrato y del desarrollo autónomo del individuo[1046]. De la misma forma en que Burke se refiere a los "nuevos *whigs*", Spencer se refiere al "nuevo conservadurismo": aunque sea recurriendo a un lenguaje distinto, se toma como punto de mira un liberalismo espurioy que ha olvidado su noble pasado, un liberalismo culpable de abandonar la causa del autogobierno de la sociedad civil (ya sea aristocrática o burguesa)y de la espontaneidad del mercado para ceder a las lisonjas del estatalismo.

Muy ingenua se revela en el plano filosófico la celebración de la espontaneidad del mercado, ¡como si su configuración históricamente determinada no fuese el resultado de la acción política! Durante siglos el mercado del Occidente liberal ha implicado la presencia de la esclavitud-mercancía y la compraventa de siervos blancos por contrato. Incluso la línea de

demarcación, que separa, por un lado, mercancías y por el otro, la figura del adquiriente/vendedor, es el resultado de intervenciones políticas y hasta militares, aborrecidas durante siglos como sinónimos de constructivismo artificioso y violento.

Pero hagamos abstracción, incluso, de aquellas "mercancías" particulares que durante largo tiempo han sido los esclavos y los siervos por contrato. ¿Cuándo se puede considerar al mercado libre de intromisiones externas y, por tanto, como una realidad tal que los socios del intercambio se hallen en una posición de libertad e igualdad? Locke consideraba perfectamente legítimo el *truck-system*, según el cual, los obreros eran retribuidos no con dinero, sino con mercancías producidas por la propia fábrica en la que trabajaban; y con él estaba de acuerdo Federico Guillermo III, que en 1832 acallaba las voces de protesta contra tal sistema con el argumento de que el Estado no tenía derecho a intervenir en una "relación de derecho privado", pisoteando o limitando de manera arbitraria la "libertad civil". Para Smith, por el contrario, "la ley que impone a los patronos [...] pagar a sus obreros en dinero y no en mercancías es completamente justa y equitativa. Prácticamente no impone a los patronos ningún verdadero gravamen"[1047]. Al contrario que el filósofo liberal y que el monarca prusiano, el gran economista era de la opinión de que el *truck-system* violaba el principio de igualdad entre los socios del intercambio y por tanto, justificaba una intervención legislativa que parecería intolerable a los ojos de Locke.

Mucho más tarde autores liberales como Lecky y otros, condenan la reglamentación estatal del horario de trabajo como una interferencia inadmisible en la esfera del mercado[1048]. En nuestra época, por el contrario, Hayek considera que la promulgación por parte del Estado de "normas generales, iguales y conocidas", de las "condiciones generales", a las que debe someterse todo contrato, no es en sí una violación del principio de la libertad. Pero el autor austro-norteamericano, que en nuestro tiempo se ha distinguido por despotricar contra toda forma de estatalismo y constructivismo, parecería a su vez estatalista y constructivista a los ojos de Lecky, a pesar de ser considerado por él como un clásico del liberalismo[1049].

Potencialmente traidor a los ojos de los seguidores del libre cambio de la segunda mitad del siglo XIX, Hayek identifica y denuncia en otros lugares la traición del liberalismo. Por su parte Hobhouse, que, ni queriendo a Green, adopta una posición a favor del estado social, sigue considerándose, sin embargo, seguidor de esa corriente de pensamiento. *Liberalism* es el título de un libro suyo que, sin embargo, según Hayek, mejor debería titularse

“Socialismo”[1050]. Por otra parte, ya algunos decenios antes, Mises había llegado a la misma conclusión: “Los ‘liberales’ ingleses son más o menos socialistas moderados”[1051].

Las acusaciones de traición que caen sobre el ala dispuesta a hacer cualquier concesión a los pueblos coloniales son todavía más violentas. En Francia, inmediatamente después de Termidor, quien oponga resistencia a la revuelta dirigida a restablecer en las colonias, si bien no la esclavitud, sí el régimen de supremacía blanca, es catalogado de “africano”[1052]. En los Estados Unidos de los años veinte del siglo XIX, al polemizar contra las tendencias abolicionistas, Randolph declara que el término *liberal* corre el riesgo de convertirse en sinónimo de “alianza negra”[1053].

La polémica contra los *black republicans*, o sea, los “republicanos negros” pasa a ser después el hilo conductor de la lucha contra las tendencias abolicionistas que van cristalizando en el partido republicano de Lincoln, tal como se ve particularmente en el debate que, pocos años antes de la guerra de Secesión, sostiene el futuro presidente con el senador Stephen A. Douglas[1054]. En los años sucesivos quien denuncia la traición es, entre otros, Lecky. El breve período de democracia interracial y multiétnica que conoce el Sur, la Reconstrucción, es en su opinión, el triunfo del “voto negro” y la desaparición de la “influencia de la propiedad y de la inteligencia”, se produce por la llegada, “bajo la protección de las bayonetas del Norte”, de “una orgía odiosa de anarquía, violencia, corrupción desenfrenada, de explícito latrocinio, manifiesto, insultante, como pocas veces se ha visto en el mundo”[1055].

13. ¿LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES COMO COMUNIDAD DE LA PAZ? OPERACIONES DE LIMPIEZA Y TIERRAS COLONIALES

Hasta ahora nos hemos concentrado en los desafíos que pueden ser lanzados a la comunidad de los libres por los bárbaros de las colonias o de la metrópoli, y en las situaciones de crisis aguda que pueden surgir dentro de cada país en particular. Pero ¿cuáles son las relaciones entre los distintos países en que se articula la comunidad de los libres? Precisamente porque tiende a eliminar y a situar fuera de ella la génesis del conflicto, tiende a presentarse como la comunidad de la paz, sorda a las lisonjas de la guerra y de las aventuras bélicas, que serían una herencia premoderna, y empeñada por completo en la producción, en el intercambio y en el disfrute tranquilo de los bienes que constituyen la civilización. George Washington expresa la esperanza de que el desarrollo del

"libre comercio"(*free commerce*) y de la civilización, "en una época tan ilustrada y tan liberal", pueda hacer cesar "las devastaciones y los horrores de la guerra" para unir a la humanidad "con vínculos fraternos a guisa de una gran familia"[1056]. Sí —reafirma Constant—, en la "época del comercio" hasta "una guerra victoriosa cuesta indefectiblemente más que las ganancias que deja": una vez se ha hecho obsoleta como instrumento de adquisición de la riqueza, la guerra está destinada a desaparecer; y "la tendencia uniforme es hacia la paz"[1057].

Este ideal de la paz perpetua, producida por la libertad de la industria y del comercio, en ocasiones es tan profundamente sentida que estimula una críticamuy severa a la política real de guerra y de conquista perseguida, por ejemplo, por Inglaterra. Así es en autores como Cobden y Spencer, ásperos críticos de la política exterior y militar de su país. A mediados del siglo XIX el primero exclama:

> "Nosotros hemos sido la comunidad más agresiva y combativa que haya existido jamás desde la época del Imperio Romano. Después de la revolución de 1688, hemos gastado más de mil quinientos millones [de libras esterlinas] en guerras, ninguna de las cuales ha sido llevada a cabo en nuestras playas, o en defensa de nuestros hogares y de nuestras casas [...] esta propensión batalladora ha sido siempre reconocida, sin excepción, por todos aquellos que han estudiado nuestro carácter nacional"[1058].

Sin embargo, la auto-proclamación de la comunidad de los libres como comunidad de la paz puede estimular una estrategia argumentativa diferente. Por despiadada que pueda ser, la lucha contra aquellas "bestias salvajes", que en opinión de Washington son los indios, no es un acto de guerra, sino más bien una operación de limpieza. Esto es válido para los conflictos con aquellos pueblos o, mejor, con aquellas hordas que no han alcanzado todavía el estadio de la civilización y de la paz; contra los piratas sarracenos habría que organizar una expedición que "los aplaste en la no existencia"; tarde o temprano es necesario "exterminar estas madrigueras de impíos"[1059].

También Tocqueville tiende a equiparar el conflicto con los bárbaros con una operación de limpieza. En septiembre de 1856 él expresa el temor de que el enfrentamiento entre Norte y Sur de los Estados Unidos termine por atizar "la guerra en el corazón de un gran continente de donde ésta ha sido desterrada desde hace más de un siglo" (supra, cap. V, § 9). Claramente, bajo la categoría de guerra, no son incluidas ni las expediciones que han diezmado y están diezmando a los indios, ni el conflicto armado que ha implicado una consistente

mutilación del territorio de México.

Pero el desarrollo de la expansión colonial de Europa y, en primer lugar de Inglaterra, que ahora afecta también a un país de antiquísima civilización como China, hace que resulte problemático el recurso a la categoría de operación de limpieza. Por otra parte, reconocer la realidad de la guerra puede desempeñar una función positiva incluso en el plano de la política interna, puede servir para ocultar el conflicto social que se agrava y para combatir la ideología vulgarmente hedonista, bajo el influjo de la cual se desarrolla la agitación radical y socialista. Así, la tensión ideal que preside la guerra se contrapone positivamente a la mezquindad de las reivindicaciones materiales, propuestas por el movimiento de protesta popular: "las masas desean tranquilidad y ganancia", y por tanto, la paz; pero el mérito de la guerra reside, precisamente, en poner en crisis esta visión filistea de la vida —observa Burckhardt, que con tal propósito cita la sentencia de Heráclito ("la guerra es la madre de todas las cosas buenas") —[1060]. Para Tocqueville la guerra y "los grandes acontecimientos" pueden ser un antídoto útil a "nuestra mediocre sopa democrática y burguesa" —que es el caldo de cultivo del sensualismo y hedonismo socialista[1061]. *La democracia en América* afirma con fuerza: "no quiero hablar mal de la guerra, porque engrandece casi siempre el pensamiento de un pueblo y eleva su corazón"[1062].

Cuando la guerra implica un avance de Occidente y por tanto, de la causa de la civilización, revela toda su nobleza y belleza. Tocqueville se expresa en términos líricos acerca de la primera guerra del opio *(infra,* cap.IX, § 6) en una carta, cuyo destinatario es el liberal inglés Reeve. Éste a su vez, con ocasión de la guerra de Crimea (en la que Inglaterra está aliada con la Francia bonapartista), y siempre en el curso de la correspondencia con el liberal francés, se expresa con no menos grandilocuencia:

> Vivimos en una época en la que es necesario saber sufrir y ver sufrir. La espada de la guerra penetra hasta nuestra médula. Sin embargo, ¡qué poderosa influencia despliega esta lucha en el cuerpo político y social! ¡Qué unión de sentimientos y de esfuerzos, provoca! Qué despertar de las fuerzas que hacen, después de todo, la grandeza de un pueblo. Acepto con gusto todas las angustias y todos los males de la guerra, por lo que ella nos procura, en el plano moral, antes que en el plano político[1063].

14. LA AUTOCONCIENCIA ORGULLOSA DE LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES Y EL SURGIMIENTO DEL "PATRIOTISMO IRRITABLE"

Hasta aquí, lo que ha sido objeto de apreciación o celebración es la guerra contra los bárbaros de las colonias o contra países situados al margen de la civilización. A primera vista ninguna sombra parece turbar la unidad de la comunidad de los libres. Sin embargo, después de haber deseado que se extendiera el "despotismo" ilustrado de los países civilizados a todo el planeta, Mill prosigue diciendo: esta gigantesca "federación" —aun siendo "desigual"— que es el imperio inglés

> "tiene la ventaja verdaderamente valiosa, en el presente, de reforzar moral y concretamente, en el campo internacional, al país que mejor garantiza la libertad y que se ha elevado —cualesquiera que hayan podido ser los errores en el pasado— a un grado de conciencia y de moralidad internacional que a ningún otro gran pueblo le es posible concebir y alcanzar".

Las poblaciones atrasadas están interesadas en pasar a formar parte del imperio inglés, con el fin de evitar "ser absorbidas por un Estado extranjero" y pasar a ser una nueva fuente de fuerza agresiva en manos de cualquier potencia rival[1064].

A la pretensión de Mill, de elevar el imperio británico a representante único y privilegiado de una causa universal, había respondido Tocqueville, de manera anticipada e indirecta, en los años de la monarquía de julio: los ingleses se caracterizan por

> "su empeño permanente en querer demostrar que actúan en interés de un principio, o por el bien de los indígenas, o hasta por la ventaja de los soberanos que ellos someten; es su honesta indignación contra aquellos que oponen resistencia; son los procedimientos con los cuales ellos casi siempre envuelven la violencia"[1065].

Desaparecida la apariencia de unanimidad, surge la rivalidad entre los distintos países que constituyen la comunidad de los libres, una rivalidad que se hace tanto más intensa, por el hecho de que la liquidación del despotismo y, más en general, la edificación de un nuevo régimen político que se considera más avanzado, refuerzan la autoconciencia de los protagonistas individuales. En este terreno arraiga la celebración que Burke gusta hacer de la "nación por cuyas venas circula la sangre de la libertad". De esto son bien conscientes los exponentes más lúcidos del liberalismo. Aunque se percibe en autores como Constant y, sobre todo, Spencer, la ilusión de que el derrocamiento del Antiguo Régimen significaría la llegada de la paz perpetua, esta idea no desempeña,

dentro de esta tradición de pensamiento, el papel que ocupa en el ámbito de la Revolución Francesa y del radicalismo. Como fuente de posibles conflictos entre los distintos países —observa Hamilton— no sólo aparece la diversidad de los ordenamientos políticos y de los intereses:

> "¿No es acaso cierto que, al igual que de los Reyes, también las naciones se ven afectadas por aversiones, predilecciones, rivalidades y deseos de adquisiciones injustas? ¿No sucede tal vez que las asambleas populares a menudo están sujetas a los impulsos de rabia, resentimiento, celos, avidez y otras pasiones inmoderadas y a menudo violentas? (...) Y el comercio, acaso no se ha limitado, hasta el presente, a cambiar los objetivos de guerra?"[1066]

El advenimiento del régimen representativo y el traspaso del poder desde monarca absoluto a la nación no eran de por sí un antídoto a la guerra: Holanda e Inglaterra —las primeras dos naciones que establecieron ordenamientos liberales — se habían revelado como las "más frecuentemente comprometidas en conflictos"[1067]. Hamilton experimenta gran admiración por "las formas del gobierno británico, el mejor modelo jamás creado en el mundo"[1068]. Y, sin embargo, en el plano de la política internacional, Inglaterra aparece como un enemigo al que hay que derrotar. El estadista norteamericano acusa a Europa de que querría "proclamarse Señora del Mundo" y tiende a "considerar al resto de la humanidad como algo creado para su exclusivo beneficio". Es esta una pretensión que debe ser obstaculizada con firmeza: "Nos toca a nosotros vengar el honor del género humano y enseñar a los hermanos arrogantes la vía de la moderación". Tarde o temprano será la nueva Unión la que esté "en condiciones de dictar los términos de las relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo"[1069]. Si bien se designa, de forma general, a Europa y al Viejo Mundo como a los enemigos, se introduce una referencia particular a Inglaterra que, en ese momento, en 1787 —tras la derrota sufrida por Francia en el curso de la guerra de los Siete años— es la única gran potencia imperial. Jefferson es más explícito. El "imperio para la libertad" deseado por él presupone la derrota de Inglaterra: no sólo está llamado a ser el más grande y más glorioso "desde la Creación hasta hoy" y por tanto, a superar al imperio británico, sino que se propone, entre otras cosas, la anexión de Canadá (además de Cuba), "lo que podría suceder durante una próxima guerra"[1070].

También para Tocqueville, la pertenencia común de algunos países a la comunidad de los libres no garantiza la permanencia de las relaciones de amistad y de paz entre ellos. Al delinear su política exterior, Francia no debe basarse de

manera exclusiva en el “interés por desarrollar los principios de libertad en el mundo”. Sólo los ingenuos pueden pensar que su difusión signifique al mismo tiempo la desaparición de los peligros de guerra:

> “¿Se llegará incluso a pretender que dos pueblos deban necesariamente vivir en paz el uno con el otro, por el mero hecho de tener instituciones políticas análogas? ¿Que son abolidos todos los motivos de ambición, de rivalidad, de celos,todos los malos recuerdos? Las instituciones libres incluso hacen más vivos estos sentimientos”[1071].

A su vez, *La democracia en América* subraya: “Todos los pueblos libres se muestran orgullosos de sí”; salta a los ojos la “vanidad maniática e insaciable de los pueblos democráticos”. Lo confirmaba de manera particular la república del otro lado del Atlántico: “Los norteamericanos, en sus relaciones con los extranjeros, se muestran intolerantes respecto de la menor censura, e insaciables de alabanzas [...]. Su vanidad no es sólo codiciosa, sino envidiosa e inquieta”[1072]. Estamos en presencia de un “orgullo nacional” desmesurado, de un “patriotismo irritable” *(patriotisme irritable),* que no tolera críticas de ningún género[1073]. Es la reivindicación de una primacía que quiere ser absolutamente solitaria; si un extranjero admira la “libertad” de que gozan los norteamericanos, éstos reaccionan tolerando el elogio, pero al mismo tiempo haciéndolo más enfático y más exclusivo: “hay pocos pueblos que sean dignos de gozarla”. Si un extranjero admira la “pureza de costumbres”, el interlocutor norteamericano reacciona denunciando, al mismo tiempo, la “corrupción que se advierte en las otras naciones”[1074].

Cuando dirige su mirada a la rivalidad internacional entre los países que constituyen la comunidad de los libres y Occidente, Tocqueville no vacila en expresarse en términos bien duros con respecto a los Estados Unidos. Dirigiéndose a un interlocutor estadounidense, y haciendo referencia a los intentos de expansión hacia el Sur impulsados, incluso a través de aventureros “privados” (piénsese en William Walker), el liberal francés escribe:

> “He visto no sin preocupación ese espíritu de conquista, y hasta de rapiña, que desde hace algunos años se manifiesta entre vosotros. No es un signo de buena salud para un pueblo que ya tiene más territorios de cuantos pueda llenar. Confieso que no podría evitar la tristeza si llegara a saber que la nación [norteamericana] se embarca en una empresa contra Cuba o, lo que sería aún peor, la confía a sus hijos perdidos”[1075].

El interlocutor estadounidense habría podido rebatirlo fácilmente recordando la atención entusiasta de Tocqueville a la política francesa de "conquista" y de "rapiña" en Argelia. Pero el punto esencial es otro. Enarbolar juntos la bandera de la libertad, lejos de atenuar la rivalidad internacional, la alimenta. Tras la revolución de febrero Tocqueville declara que, "a partir de 1789", Francia desempeña el "papel" de socorrista "de los pueblos cuya libertad está en peligro"[1076]. Así se evoca "un imperio por la libertad" que tiene a París como capital y que tiende a entrar en conflicto con el "imperio para la libertad" que pondera Jefferson.

15. EL "PATRIOTISMO IRRITABLE" DE TOCQUEVILLE

El realismo con que los exponentes más lúcidos de la tradición liberal analizan la permanencia de las rivalidades nacionales, a pesar de la referencia común a los ideales de libertad, es la otra cara de la moneda: el chovinismo franco y declarado que preside el programa de política internacional. Esto es válido en particular para Tocqueville. El principio del consenso de los gobernados como criterio de legitimización del poder político da impulso a los movimientos nacionales también en Europa. A primera vista, parecería que el mundo liberal en su conjunto debería alimentar una simpatía unívoca respecto a ellos: en este caso no tenemos que vérnoslas con pueblos coloniales, sino más bien con pueblos considerados más o menos civilizados, los cuales se enfrentan, en primer lugar, con el imperio de los Habsburgo, es decir, con una potencia que ha permanecido ajena al desarrollo liberal. Y, sin embargo, Tocqueville se muestra frío o francamente hostil. Lo que explica este comportamiento es en parte por las reivindicaciones sociales, que contaminan tales movimientos y ponen en crisis la tradicional delimitación liberal de la esfera política. La república mazziniana que se ha instalado en Roma es "la república roja", ycontra ésta y contra "el partido anarquista de Roma y del resto del mundo", no hay que escatimar golpes. El furor ideológico induce al liberal francés a hablar de sus adversarios políticos en Italia como de "toda una categoría de criminales políticos"[1077]. Duro y hasta cínico se muestra Tocqueville frente a uno de los protagonistas de la revolución nacional húngara: en lugar de movilizarse para salvar el "pellejo de Kossuth", tranquilamente se podría hacer de él un "tambor"[1078].

Más allá del rechazo al radicalismo, lo que motiva este comportamiento es también el "patriotismo irritable", la preocupación de carácter chovinista, que surge, en particular, en la furibunda polémica de Tocqueville contra "nuestros

imbéciles agentes diplomáticos" en Alemania, culpables de no obstaculizar conmayor decisión y eficacia la perspectiva de la "unificación política" del país. En realidad "la pasión de la población por esta idea parece sincera y profunda"; sin embargo "nada sería más temible para nosotros que tal advenimiento"[1079]. Pero, ¿no se pisotea de este modo el principio liberal del autogobierno y del consenso de los gobernados como criterio de legitimidad de cada gobierno? Es un problema que no se plantea Tocqueville. Él desea "la victoria de los principios" y del ejército prusiano de manera que se pueda acabar con una "descentralización excesiva" que favorece el pulular de "focos revolucionarios"[1080].

En lo que respecta a Italia, la preocupación chovinista debería desempeñar un papel más modesto; y, sin embargo, en septiembre de 1848 el liberal francés, en calidad de ministro de asuntos exteriores, sintetiza su posición en estos términos: "mantenimiento de los antiguos territorios [...], cambios reales y considerables de las instituciones"[1081]. Como vemos, no hay espacio para la reivindicación de la unidad nacional. ¿Y el principio del consenso de los gobernados? Después de haber invitadoa organizar "una *manifestación romana"*en favor del restablecimiento del poder temporal del Papa, Tocqueville prosigue:

> "A mi entender, esto es *indispensable.* Y, con el fin de conseguir este resultado, si bienno tenemos la realidad, es *absolutamente* necesario producir al menos la apariencia. El único medio de conectar laexpedición a uno de los fines principales que nosotros le hemos atribuido siempre y en el cual la Asamblea Nacional siempre ha querido mantenerse firme, es el de venir en ayuda de la voluntad real y de los deseos ocultos de las poblaciones romanas"[1082].

En este fragmento, apariencia y realidad invierten sus papeles de manera rápida e inadvertida. La "apariencia" de una manifestación que se debe organizar sin escatimar esfuerzos expresa la voluntad "oculta" pero siempre "real" de la población romana, cuyo intérprete es el gobierno de la potencia ocupante. Llegados a este punto es posible recurrir conscientemente incluso a medidas más radicales:

> "No logro comprender por qué, en las 24 horas posteriores a la toma de la ciudad, no hemos —de lamanera más rápida y enérgica— cerrado el club, echado al suelo las banderas de la República, desarmado a los ciudadanos y a los soldados, arrestado a todos aquellos que, por su aspecto, muestran que

desaprueban nuestra presencia *[tous ceuxqui faisaient mine de trouver mauvais notre présence],* en una palabra no hemos golpeado con el terror a nuestros enemigos, con el fin de vencer el terror que se ha apoderado de nuestros amigos”[1083].

Esta es una exhortación a arrestar incluso sobre la base de una simple sospecha. No por casualidad se habla de terror. Es un término recurrente, se trata incluso de una verdadera consigna: “golpear con el terror al partido demagógico y elevar el partido liberal”[1084]. Pero a la consigna que acabamos de ver se le agrega de inmediato otra: “negar el rigor del pasado, pero dejando que se perciba el terror sobre el futuro”[1085]. Sí, es necesario tratar de no irritar demasiado la opinión pública europea, que ya siente “profunda repulsión” por el comportamiento de Francia. Y, sinembargo, se trata de “ir adelante e ir adelante con el rigor más extremo”. Tanto más que está en juego el honor del país. Nos hallamos ante una “alternativa terrible”, pero la opción que debemos escoger es obligada:

“O bien entregar Roma a todos los horrores de la guerra, o bien retirarnos vergonzosamente, derrotados por aquellos mismos hombres que desde hace dieciocho meses huyen de todos los campos de batalla de Italia. La primera sería una gran desgracia, pero la segunda sería un horrendo desastre, y en lo que a mí respecta, yo no vacilo”[1086].

Y aquí nuevamente el chovinismo supera cualquier otra preocupación.

16. EL CONFLICTO DE LA IDEA DE MISIÓN, DESDE LA REVOLUCIÓN NORTEAMERICANA HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Así, podemos comprender las recurrentes laceraciones que se producen en la comunidad de los libres. Resulta esclarecedor lo que acontece durante los dos decenios que preceden a la fundación de los Estados Unidos. La guerra de los Siete años es vista y apoyada también por los colonos ingleses en Norteamérica (y más bien, en primer lugar, por ellos) no sólo como una guerra por la defensa de la libertad inglesa, sino además —no se cansan de afirmarlo los pastores protestantes en sus sermones— como una guerra santa en la que Dios mismo guía y salva a Inglaterra-Israel de la amenaza que representa Francia: la victoria conseguida contra los enemigos de Israel es la prueba de la “favorable,

providencial presencia de Dios entre su pueblo"[1087]. Pocos años después, es Inglaterra la que constituye el núcleo de las fuerzas de los "enemigos de Dios", mientras que los colonos sediciosos norteamericanos continúan siendo "los fieles cristianos, los buenos soldados de Jesucristo", llamados a cultivar "un espíritu marcial" y "el arte de la guerra", de manera que se pueda llevar a término "la obra del Señor"[1088].

Es el primer gran conflicto que conmociona la comunidad de los libres, y esto abarca el período que va desde la revolución norteamericana hasta la guerra de 1812-15. Mientras ésta llega a su fin, Jefferson expresa la opinión según la cual Gran Bretaña no es menos despótica que Napoleón; además, si bien este último se llevará consigo a la tumba "su tiranía", es toda una "nación" la que quiere imponer su dominio absoluto en los mares, y es esta nación la que constituye "un insulto al intelecto humano"[1089]. Tal es el furor ideológico que el estadista norteamericano llega a declarar:

> "Nuestro enemigo en realidad experimenta el consuelo que tuvo Satanás al sacar a nuestros progenitores del paraíso: de nación pacífica y dedicada a la agricultura que éramos nos transforma en una nación dedicada a las armas y a las industrias manufactureras"[1090].

Al conocer la noticia del final de las hostilidades, Jefferson escribe que se trata de un "simple armisticio"; tan radical es el antagonismo no sólo de los intereses, sino también de los principios, que los dos países están, de hecho, comprometidos en una "guerra eterna" *(eternal war),* que puede terminar o está destinada a concluir con el "exterminio (*extermination)* de una de las partes"[1091].

El segundo gran conflicto es el que estalla con la guerra de Secesión. Nuevamente se manifiesta la dialéctica que ya conocemos. El hecho de que durante decenios los dos antagonistas se hayan considerado miembros del pueblo elegido de la libertad, lejos de atenuar las asperezas del enfrentamiento, las alimenta ulteriormente: unos y otros están convencidos de combatir en una guerra santa; apelan a las Sagradas Escrituras y la mitad de sus textos de propaganda tienen como autores a eclesiásticos[1092].

El primer gran conflicto sobrevive al segundo, menguado a finales del siglo XIX al elevarse la marea chovinista que embarga a los Estados Unidos en su conjunto, sin excesivas distinciones entre Norte y Sur. En 1889 Kipling nota con disgusto que en San Francisco la celebración del 4 de julio es ocasión de discursos oficiales contra aquello que los norteamericanos definen como

“nuestro enemigo natural”, representado por Gran Bretaña y por su “cadena de fortalezas por el mundo”[1093]. En realidad, también este antagonismo se va atenuando, porque está madurando una situación internacional totalmente nueva. Entre el siglo XIX y el XX, los distintos centros nacionales de la comunidad de los libres están enfrascados en una fuerte disputa, lanzados más que nunca a la expansión colonial y fascinados más que nunca por la idea de la misión de libertad que se atribuyen compitiendo entre sí. En este contexto podemos situar el tercer gran conflicto en la historia del liberalismo, aquel que, a partir de la Primera Guerra Mundial, ve contraponerse en particular, por un lado a Inglaterra (y a los Estados Unidos), y por el otro a Alemania, la más reciente y ambiciosa recluta de la comunidad de los libres, que ya a finales del siglo XIX ha comenzado a acariciar, también ella, la idea de un imperio para la libertad, situándose a la cabeza de la cruzada por la abolición de la esclavitud en las colonias[1094].

La interpretación sugerida aquí del tercer gran conflicto puede suscitar estupor. Lo que obstaculiza la comprensión de esta historia es la teleología negativa, la cual tiende a considerar la historia de Alemania en su conjunto como una serie de etapas que conduce de manera obligada hacia el horror del Tercer Reich. En realidad, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, Alemania no era menos “democrática” que los Estados Unidos, donde imperaba la opresión racial, o de Gran Bretaña, que ignoraba por completo el sufragio universal masculino (sobre el que se basaba la elección del Reichstag) y que ejercía un dominio imperial a escala planetaria, y hasta sobre la propia Europa en perjuicio de Irlanda. Sobre todo, no hay que olvidar que entre el siglo XIX y el XX, también en tierra inglesa y norteamericana, Alemania era considerada a todos los efectos un miembro del club exclusivo de los pueblos libres.

Y, una vez más, se manifiesta la dialéctica que ya conocemos. Quienes se enfrentan en una guerra total, que exige movilizar la cultura además de los ejércitos, son antagonistas que con anterioridad se han complementado recíprocamente como miembros, o miembros particularmente prestigiosos, de la comunidad de los libres, en este caso de la gran familia teutónica o aria, unida por la custodia celosa de la autonomía individual y por el amor al autogobierno y a la libertad.

Capítulo noveno

ESPACIO SAGRADO Y ESPACIO PROFANO EN LA HISTORIADEL LIBERALISMO

1. HISTORIOGRAFÍA Y HAGIOGRAFÍA

Nuestra historia del liberalismo concluye con el estallido de la Primera Guerra Mundial cuando, según el análisis de Weber, también en los países de más consolidada tradición liberal, al Estado se le atribuyen "un poder 'legítimo' sobre la vida, la muerte y la libertad" de los individuos y una "ilimitada disponibilidad de todos los bienes económicos accesibles a él"[1095]. Sí —para decirlo esta vez con Furet— "los cañones de agosto de 1914 han sepultado en casi toda Europa, en sentido real y metafórico, la libertad en nombre de la patria"[1096]. Partiendo de esta divergencia de fondo conviene echar una mirada hacia atrás.

Tras el preludio que constituyó la revuelta de los Países Bajos contra el absolutismo de Felipe II, el liberalismo se impone en dos países situados en una posición que los pone al amparo de las amenazas a las que están expuestos, por el contrario, los Estados del continente. Hay que agregar que, no por casualidad, la Revolución Gloriosa sigue a la victoria conseguida por Inglaterra, primero sobre España y después sobre Francia; mientras que la revuelta de los colonos norteamericanos comienza sólo después de la derrota de Francia en el curso de la guerra de los Siete años. Es decir, las dos revoluciones liberales presuponen, en ambos casos, una clara mejora de la situación geopolítica.

En lo que respecta a Europa continental, podemos distinguir dos fases: tras la derrota de Turquía a las puertas de Viena en 1683 y el cese de la amenaza otomana, se difunde ampliamente la crítica al absolutismo. La segunda fase es la llamada paz de los cien años, que va desde el fin de las guerras napoleónicas hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Es en este período que el liberalismo se impone también en el plano político concreto. Y así como las instituciones surgidas de la revolución de 1789 no sobreviven a la guerra que golpea a la Francia revolucionaria, del mismo modo, a partir de 1914, las instituciones liberales que han florecido en Europa continental en el curso de la Paz de los Cien Años sonsometidas a una crisis dramática. Tomados en su

conjunto —además de gozar de una situación de tranquilidad y seguridad geopolítica más o menos grande— los países liberales presentan otra característica común: en el período que aquí es objeto de estudio, tienen la posibilidad, más o menos acentuada, de neutralizar el conflicto político-social en la metrópoli mediante una expansión colonial, de tipo continental o bien ultramarina.

Con la ruptura epocal de 1914 irrumpe con todo su horror la segunda guerra de los Treinta años, como a menudo ha sido definido el conjunto de los dos conflictos mundiales de la primera mitad del siglo XX, separados uno del otro por un frágil armisticio. ¿Qué relación tiene todo esto con el período histórico precedente? ¿O debemos considerar que no hay ninguna relación y que la *belle époque* sufre un final inesperado, provocado sólo por circunstancias por completo externas al Occidente liberal? Es la conclusión que parece sugerir un eminente historiador inglés del mundo contemporáneo (Alan J. P. Taylor):

> "Hasta agosto de 1914, de no haber existido oficinas postales y policiales, un inglés juicioso y observador de las leyes habría podido pasar la vida casi sin percatarse de la existencia del Estado. Podía habitar dónde y cómo le pareciera. No tenía número oficial ni carné de identidad. Podía viajar al extranjero o dejar su país para siempre sin tener necesidad de pasaporte o de autorizaciones de cualquier género; podía convertir su dinero a cualquier tipo de moneda sin restricciones ni límites [...]. De manera distinta a lo que sucedía en los países del continente europeo, el Estado no pedía a sus ciudadanos que prestaran servicio militar [...]. El ciudadano adulto era abandonado a sí mismo[1097].

Al referirse a este cuadro, ya de por sí muy problemático, un estudioso liberal inglés de nuestra época lo eleva a "paradigma histórico de la civilización liberal"[1098]. En realidad, algunas páginas más adelante, es el propio Taylor quien observa que "cerca de 50 millones de africanos y 250 millones de indios se vieron envueltos [por Gran Bretaña], sin ser consultados, en una guerra de la cual no sabían nada"[1099]. Pero excluyamos a las colonias, y excluyamos incluso a Irlanda, que también forma parte del Reino Unido y que, sin embargo, acusa tan fuertemente la opresión estatal y militar del gobierno de Londres, hasta convertirse —una vez más al decir de Taylor— en protagonista de la "única insurrección nacional ocurrida en un país europeo en el curso de la Primera Guerra Mundial, irónico comentario a la pretensión británica de combatir por la libertad" y de representar la causa de la libertad[1100].

En lo que respecta a Inglaterra propiamente dicha: no sé si Cobden “se percataba” del Estado que controlaba su correo, pero en realidad, el Estado se había percatado de un ciudadano indudablemente “juicioso y observador de las leyes”, que, sin embargo, tenía el defecto de ser sospechoso de simpatías cartistas[1101]. Y con mucha más facilidad “se percataba” del Estado el movimiento cartista y obrero en general, que tenía que enfrentarse con la repetida suspensión del *habeas corpus* y el recurso a la práctica de los agentes provocadores, que suscitaba horror no sólo en el liberal Constant, sino también en un “estatalista” como Hegel[1102]. En la Inglaterra de la época actuaba “toda una subclase de informantes y espías de la policía”[1103]. Resulta errada incluso la contraposición con el “continente” a propósito del reclutamiento obligatorio: este ya había irrumpido algunos decenios antes en los Estados Unidos, durante el curso de la guerra de Secesión y para imponerlo, sofocando una violenta resistencia, Lincoln no había vacilado en hacer marchar sobre Nueva York un cuerpo de ejército[1104]. ¡El reclutamiento obligatorio no es una práctica impuesta desde fuera, desde el continente, al mundo liberal!

La historiografía tiende a esfumarse en la hagiografía. Recurro a este término, atribuyéndole un significado técnico: se trata de un discurso concentrado totalmente sobre aquello que para la comunidad de los libres es el estricto espacio sagrado. Es suficiente hacer intervenir en el análisis —aunque sea sumariamente— el espacio profano (los esclavos de las colonias y los siervos de la metrópoli), para darse cuenta del carácter inadecuado y desviante de las categorías (absoluta preeminencia de la libertad individual, anti-estatalismo, individualismo) utilizadas por lo común para describir la historia del Occidente liberal. ¿Es la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX el país de la libertad religiosa? A propósito de Irlanda, el liberal Beaumont —el compañero de Tocqueville en el transcurso del viaje a Norteamérica— habla de “una opresión religiosa que supera cualquier imaginación”. Estamos ante un pueblo no sólo despojado de su “libertad religiosa”, sino también obligado a financiar con el diezmo, a pesar de la terrible miseria en que vive, la opulenta Iglesia anglicana que lo oprime. Las vejaciones, las humillaciones, los sufrimientos impuestos por el “tirano” inglés a este “pueblo esclavo” demuestran que “en las instituciones humanas está presente un grado de egoísmo y de locura, del cual es imposible definir el límite”[1105].

Pero, concentrémonos en la metrópoli. Al celebrar el individualismo y el anti-estatalismo atribuidos a la tradición liberal, Hayek rinde homenaje a Mandeville, según el cual “el ejercicio arbitrario del poder por parte del gobierno sería

reducido al mínimo”[1106]. En realidad, el autor ensalzado aquí como modelo no sólo se muestra absolutamente imperturbable ante el espectáculo de los centenares o miles de miserables “ahorcados a diario por bagatelas”, sino que se pronuncia a favor de los procesos sumarios y de una aceleración de las condenas a muerte; exige la intervención del Estado hasta en la vida privada de esos miserables, sobre los cuales, desde la infancia, debe ser impuesta la observación del precepto dominical (supra, cap. III, § 8). Está claro: lo que suscita la atención de Hayek no son ni las colonias ni los siervos de la metrópoli.

Y sin embargo, de todas formas la situación no está clara, incluso si se quiere considerar inocua tal desatención. Particularmente esclarecedora es la historia de las colonias inglesas en Norteamérica que después se convierten en los Estados Unidos. La fuerza de trabajo servil, semi-servil y libre fluye desde el otro lado del Atlántico según modalidades y reglas fijadas por el poder político, que desempeña un papel decisivo también en la delimitación del área gradualmente abierta a la colonización. La esclavitud o la marginación y la degradación impuestas a los negros terminan por afectar la “libertad moderna” de los propios blancos, y por afectarla de manera tan fuerte que la elección equivocada de la pareja sexual o matrimonial amenaza con transformar al responsable en un “felón”, ¡en un traidor a su propio país y a su propia raza! La población blanca en su conjunto y los propios dueños de esclavos están sometidos a toda una serie de normas que interfieren en exceso hasta en la esfera más íntima de la vida privada. El poder político vigila atentamente para que no exista *miscegenation*y, sobre todo, para que el futuro eventual de esta desgraciada mezcla no conozca la emancipación y no amenace con su presencia espuria la pureza de la comunidad de los libres; es delito impartir o incluso sólo suministrar material para la escritura a los esclavos; la administración postal impide la circulación de material incluso vagamente crítico con respecto a la institución de la esclavitud; en el Sur un clima de terror se cierne sobre los ciudadanos sospechosos de alimentar ideas abolicionistas.

No se trata sólo de la cuestión racial y de la pesada sombra que ésta proyecta sobre los derechos civiles de la propia comunidad blanca. Tomemos un Estado clave de la historia de la revolución y de la república norteamericana: “En el siglo XIX, Pennsylvania era conocida por la severidad de sus leyes sobre la impiedad, la irreverencia y la inobservancia de las fiestas de precepto”[1107]. Independientemente de la prohibición de *miscegenation*, que permanece en vigor hasta la segunda mitad del siglo XX, la libertad sexual en los Estados Unidos sufre limitaciones en gran medida extrañas a la despreciada y “estatalista” Europa continental. He aquí el cuadro dibujado en 2003 por un prestigioso diario

estadounidense:

> "Hasta 1961 los cincuenta estados tenían leyes que proscribían la sodomía [...]. El número se redujo a 24 estados en 1968 y hoy está en 13 [...]. La mayor parte de los estados que todavía tienen leyes contra la sodomía prohíben el sexo anal u oral entre adultos consentidores, independientemente de su sexo y del tipo de su relación"[1108].

A todo esto hay que agregar la enmienda constitucional que en 1919 trata de bloquear la producción y el consumo de "licores nocivos", mediante una nueva intervención en la vida privada de los ciudadanos que muestra escasos paralelos en otros países de Occidente.

En general, la historia de las colonias inglesas en Norteamérica y más tarde de los Estados Unidos (por tanto, están involucrados —en distinta medida— los dos países clásicos de la tradición liberal), puede ser explicada mediante la complejidad del proceso de construcción y tutela del espacio sagrado mucho mayor que con las categorías de antiestatalismo e individualismo.

2. LA REVOLUCIÓN LIBERAL COMO ENTRECRUZAMIENTO DE EMANCIPACIÓN Y DES-EMANCIPACIÓN

Despejado el campo de la hagiografía, en la reconstrucción de la historia del liberalismo conviene partir del eslogan agitado por los colonos norteamericanos sediciosos: "no queremos ser tratados como negros". Por un lado, la rebelión comienza reivindicando la igualdad; por el otro, apoyando y profundizando posteriormente la desigualdad. Las dos reivindicaciones se entrecruzan de manera confusa: precisamente porque instituyen una clara superioridad respecto a los negros y a los pieles rojas, los colonos se sienten perfectamente iguales respecto a los gentilhombres y propietarios que están en Londres, y exigen que tal igualdad sea reconocida y consagrada a todos los niveles. No muy distinta es la dialéctica que desemboca más tarde en la Revolución Gloriosa. Hemos visto a un exponente del proto-liberalismo inglés reivindicar —contra las interferencias del poder monárquico— el disfrute tranquilo de sus bienes y de sus siervos. Lejos de ponerlas en discusión, la "verdadera libertad" consagra las relaciones existentes de servidumbre (y, en las colonias, de esclavitud), por ser concernientes a una esfera privada inviolable. La igualdad que los propietarios reivindican respecto al soberano, considerado ahora tan solo un *primus inter pares,* va a la par de la cosificación de los siervos que tienden a ser equiparados a los demás objetos de propiedad. Por eso, liberalismo y esclavitud-mercancía de

base racial nacen juntos de un parto gemelar.

Llegados a este punto, conviene analizar en su conjunto las tres revoluciones de las cuales hemos partido. En lo que respecta a la primera, la que ha tenido lugar en Holanda, Huizinga observa que “la revuelta contra el gobierno español fue una revolución conservadora y no podía ser de otro modo”[1109]. Es una conclusión con la cual coinciden también otros eminentes historiadores. Felipe II se preocupaba por “exigir que los obispos estuvieran técnicamente preparados (es decir, teólogos y no hijos de los grandes señores)” y se oponía a la pretensión de la nobleza de transformar el Consejo de Estado en “un cuerpo ejecutivo exclusivamente aristocrático”; se comprende entonces que “gran parte de los nobles de los Países Bajos temieron de pronto que el soberano no respondiera ya a sus intereses, que, por el contrario, su política a corto y medio plazo los pondría en serios peligros”[1110]. Por tanto, tenemos por un lado a Felipe II, que se rodea de “secretarios generalmente de origen modesto, instrumentos pasivos de su voluntad”; por el otro, “una república oligárquica principesca de ciudades comunales y de señores feudales”, una “gran aristocracia”, una “oligarquía feudal” empeñada en defender “privilegios y hábitos” que consagran su poder y su prestigio[1111]. Es como si los noblesdelos Países Bajos, a semejanza de cuanto después harán los grandes propietarios ingleses y los colonos ingleses en Norteamérica, proclamaran también ellos: “¡No queremos ser tratados como nuestros siervos!”. En su estadio inicial, la revuelta contra Felipe II no es muy distinta de la agitación de la Fronda en Francia, que se produce en la misma época[1112]. En ambos casos, quien prende fuego a la pólvora es el contraste entre las aspiraciones autonomistas, y en alguna medida liberales, de la gran nobleza y las tendencias centralizadoras de la Corona; sólo que, en el segundo caso, el peso ejercido por la lucha de independencia nacional y la intervención de las masas populares en ella modifican profundamente el cuadro de partida.

Ya hemos visto el impulso que se le imprime a la trata negrera y al desarrollo de la esclavitud racial en las colonias como consecuencia de la Revolución Gloriosa. El aspecto de la des-emancipación emerge con claridad también en Irlanda: posteriormente se acentúa la expropiación sistemática de los nativos; todavía en 1688 los católicos poseían el 22% de la tierra irlandesa, “este porcentaje bajó al 14 en 1703, y sólo al 5% en 1778”[1113]. Y eso no es todo: “los católicos, la inmensa mayoría de la población irlandesa, fueron excluidos de todos los cargos públicos y de la profesión legal”[1114]. En lo que respecta a Inglaterra propiamente dicha, la Revolución Gloriosa elimina los obstáculos que todavía se oponen a los cercados.Para decirlo con palabras de Marx, llegados al

pleno control del poder, propietarios de tierras y capitalistas “inauguraron la nueva era mediante un despilfarro en verdad colosal del tesoro público [...], que hasta entonces sólo había sido saqueado con modestia”[1115]. En la medida en que los campesinos habían hallado un oído más o menos atento a sus reclamaciones, lo habían hallado precisamente en la monarquía de los Estuardos[1116]. Hasta 1688, en virtud de los controles ejercidos desde arriba sobre ellos, los jueces de paz tenían una cierta autonomía respecto a la aristocracia terrateniente; posteriormente la pierden, se convierten en “dictadores virtuales del gobierno local” y responden sólo a los miembros de su propia clase que tienen asiento en el Parlamento[1117]. En fin, no hay que perder de vista el increíble aumento de los delitos contra la propiedad que implican la pena capital, con la instauración de un régimen de terror sobre las masas populares.

El aspecto de la des-emancipación es todavía más evidente en la revolución norteamericana. Son esclarecedores los términos en que la celebra, a inicios del siglo XX, Theodore Roosevelt:

> “El factor principal que provoca la revolución, y más tarde la guerra de 1812, fue la incapacidad de la madre patria para comprender que los hombres libres, los que avanzaban en la conquista del continente, debían ser estimulados en esta obra [...]. La expansión de los hombres duros y aventureros de la frontera era, para los estadistas de Londres, causa de ansiedad más que de orgullo, y la famosa *Quebec Act* de 1774 fue en parte ideada con el objetivo de mantener permanentemente al este de los Alleghany a las colonias de lengua inglesa y conservar el poderoso y bello valle de Ohio como terreno de caza para los salvajes”[1118].

No hay duda de que la tragedia de los pieles rojas sufre una drástica aceleración con la fundación de los Estados Unidos[1119]. El interés de Gran Bretaña en las posesiones del otro lado del Atlántico era comercial más que territorial; y quienes acusan a los revoltosos de política sistemática de genocidio son, como sabemos, los lealistas refugiados en Canadá.

Y si los pieles rojas no han ganado nada con la revolución norteamericana, ¿cómo se plantea la cuestión con relación a los negros? La fundación de los Estados Unidos implica el advenimiento de un Estado racial y la consolidación sin precedentes de una esclavitud-mercancía sobre base racial. En realidad, en coherencia con las palabras de orden de lucha contra la esclavitud (política), agitadas en elcurso de la revuelta contra Inglaterra, los Estados del Norte llevan a cabo la abolición de la esclavitud propiamente dicha, pero no por eso los

negros adquieren la libertad, ya que están confinados en una "casta" que no es la de los hombres libres. En todo caso, hay un hecho que da que pensar: en 1834 Gran Bretaña abolió en sus colonias la esclavitud, pero esta continúa subsistiendo en los Estados Unidos aún durante tres décadas. Hasta la condición de los negros libres es aquí mucho peor que, por ejemplo, en Canadá: en esa colonia británica, entre 1850 y 1860, hallan refugio 20.000 negros que abandonan los Estados Unidos, donde temen que la ley sobre la restitución de los esclavos fugitivos a los legítimos propietarios pueda proporcionar pretextos a la esclavización incluso de los negros libres. Pero, ya algunos decenios antes, más de un millar de negros libres habían buscado refugio, nuevamente en Canadá, después que una delegación de ellos hubiera sido recibida por las autoridades locales con benevolencia y agudos comentarios contra los Estados Unidos: "Contadle a los republicanos del otro lado de la frontera que nosotros los monárquicos no distinguimos a los hombres según el color. Si venís con nosotros, gozaréis de todos los privilegios propios de los demás súbditos de Su Majestad"[1120]. Obviamente, en esa declaración no falta el elemento ideológico yauto-apologético. Sin embargo, hay que decir que los negros estadounidenses miran a Canadá como la tierra prometida de la liberad[1121].

Las etapas más significativas de la expansión de los Estados Unidos marcan, al mismo tiempo, la extensión de la democracia y del dominio —incluso en sus formas más duras— del "pueblo de los señores"[1122]. En 1803 Napoleón vende a precio de saldo Louisiana. Aunque la esclavitud ya está en vigor, todavía no tiene una forma claramente racial. Existen 20.000 mestizos; a todos los efectos son libres, en ocasiones están comprometidos en las profesiones liberales, también pueden ser muy ricos y formar parte así de la élite dominante. El paso a los Estados Unidos implica la consagración del autogobierno local y del poder, en última instancia, de los propietarios blancos (franceses y anglo-americanos). Esto provoca el empeoramiento de la condición no sólo de los esclavos —la emancipación se hace cada vez más difícil— sino, sobre todo, de los hombres libres de color. Disminuye su número en cifras absolutas y, todavía más claramente, en porcentaje (se desincentiva su inmigración mientras que se estimula la de los blancos). Los hombres libres de color, afectados por una serie de discriminaciones, se aprestan ya a constituir una casta intermedia más cercana a los esclavos que a los libres propiamente dichos. También en la Louisiana anexionada por los Estados Unidos termina por advenirse el parto gemelar de organismos representativos libres y de esclavitud-mercancía de base racial.

Un nuevo y considerable incremento del territorio de los Estados Unidos se produce algunos decenios más tarde con la drástica mutilación de México. Ya

sabemos de la introducción de la esclavitud negra en Texas. Pero más significativa aún resulta la tragedia que afecta a los indios tanto en Texas como en California. Sometidos al trabajo forzado y a una esclavitud escasamente disimulada, sus hijos se convierten, a todos los efectos, en *res nullius,* particularmente apetitosas resultan las muchachas por el hecho de que, como aclara un diario local, pueden ser adecuadas "para el trabajo y para el placer"[1123]. Pero esto es sólo un capítulo de la horrible historia general: "La degradación y la aniquilación de los indios de California representan una de las páginas más vergonzosas de la historia norteamericana, una ignominia imborrable para el honor y la inteligencia de los Estados Unidos. No se trató de una guerra, sino de una especie de deporte popular"[1124].

3. LA PERSPECTIVA DE LA LARGA DURACIÓN Y DE LA COMPARACIÓN

Observada con la perspectiva de la larga duración y de la comparación, la revolución norteamericana se nos revela como la consecuencia de una larga serie de intentos de los colonos blancos por desembarazase del obstáculo que constituye el poder central, fuese eclesiástico o monárquico. En 1537 Pablo III declaró que los sacramentos debían ser prohibidos a los colonos que, negando la humanidad de los indios, los reducían a la esclavitud. La Corona española y la portuguesa también pusieron en práctica "interferencias moralistas". Así se ponía de manifiesto la "tensión continua entre esclavitud e ideales cristianos". Pero los colonos, para los cuales el trabajo forzado era una necesidad ineludible, respondían expulsando a los jesuitas de Brasil, o provocando verdaderas "insurrecciones coloniales"[1125]. Por otra parte, las primeras rebeliones de los esclavos negros tienden a apelar a la Corona y a buscar en el poder central un contrapeso al despotismo de los patronos locales[1126].

En lo que respecta a la América inglesa, conviene tener presente la revuelta que tuvo lugar en Virginia, un siglo antes de la revolución norteamericana y que fue dirigida por Nathaniel Bacon. Mientras que por un lado los sediciosos toman como punto de mira "los privilegios de la cúpula gubernativa", por el otro "pretendían la tierra sin consideración alguna por los derechos y las necesidad de los indios de los territorios limítrofes", que más bien, en algunos casos, fueron exterminados[1127]. Están presentes *en embrión* los conflictos que más tarde se manifiestanen la revolución norteamericana: por un lado, la polémica contra la prepotencia y las interferencias del gobierno central; por el otro, la

reivindicación de una libertad total en la relación con los "salvajes". Y en efecto, cuando leemos en el manifiesto de Bacon la denuncia que éste hace, en el curso de la lucha contra los campeones de la libertad, de la confabulación entre el gobernador de Virginia y los "bárbaros" y sanguinarios indios[1128], esto nos hace pensar en la Declaración de independencia.

Sabemos que, contra la política de emancipación de los esclavos reprochada al poder político central, también los colonos franceses e ingleses levantan la bandera del autogobierno y la independencia, y de la imitación del modelo estadounidense. Pero resulta sobre todo significativo lo que sucede en África austral. También en este caso —tanto en las colonias controladas por los holandeses como en las controladas por los ingleses— el desarrollo del autogobierno de la sociedad civil va a la par del surgimiento y la consolidación de la esclavitud racial: a fines del siglo XVIII estallan revueltas que, en nombre de la libertad y de la lucha contra el despotismo, denuncian las interferencias del poder central y su pretensión de limitar el derecho de los patronos a castigar a sus esclavos[1129]. La sociedad civil de que se habla aquí es, obviamente, la comunidad blanca: los nativos son los descendientes de Cam, condenados a la esclavitud perpetua por el Antiguo Testamento, o sea, son equiparados a los habitantes del Canaan, destinados a la aniquilación a manos del pueblo elegido, los colonos boers, que encarnan la causa de la libertad y del autogobierno[1130].

Se comprende bien entonces la pregunta crucial que, con relación a la revuelta de los colonias inglesas en Norteamérica, se plantean eminentes estudiosos estadounidenses: ¿ha sido realmente una revolución el "movimiento de emancipación política de una sección de los colonos blancos para librarse del control de Inglaterra"[1131], o bien nos encontramos en presencia de "una rebelión reaccionaria por parte de los propietarios de esclavos"? Al menos con referencia al Sur, este es el aspecto principal: "Una vez eliminada la amenaza de la interferencia británica y con un gobierno central relativamente débil al cual oponerse, se abría la vía del poder regional ante los propietarios de esclavos, que constituían la única clase capaz de recorrerla"[1132]. A una conclusión similar se ha llegado a partir del análisis de la relación que la Unión en su conjunto instituye con los pieles rojas: la revolución norteamericana "tiene cierto carácter de revuelta de colonos contra la política imperial" que ejercía una relativa protección de los nativos[1133].

Llegados a este punto, es posible establecer una comparación entre el papeldesempeñado, en primer lugar, por la "cuestión de los pieles rojas" con ocasión de la rebelión de los colonos que desembocó en la revolución

norteamericana y el papelque la “cuestión negra” ha desempeñado en el desencadenamiento de la guerra de Secesión:

> “Antes de 1776, al promulgar los reglamentos que restringen la expansión geográfica de los colonos más allá de los Apalaches, las autoridades británicas se malquistan con los ricos propietarios de plantaciones, con los comerciantes con inversiones especulativas en los territorios del Oeste, y con los agricultores menos prósperos, que confiaban en volver a comenzar, sin grandes esfuerzos, en las tierras vírgenes En 1860-61, cuando la administración republicana recién elegida promete prohibir la ulterior expansión de la esclavitud al oeste, la respuesta de la mayor parte de los blancos del Sur es otra revolución por la autonomía política”[1134].

Si las cosas son así, la historia de los Estados Unidos estaría caracterizada por dos secesiones reaccionarias (o con componentes reaccionarios más o menos fuertes), una victoriosa y otra derrotada; y, aún derrotada, la segunda se colocaría en una línea de continuidad sustancial respecto a la primera.

El ascenso triunfal de los Estados Unidos ha creado un clima ideológico por el cual, en la reconstrucción de la revolución norteamericana, los historiadores tienden a identificarse de manera inmediata e ingenua con las razones de los colonos sediciosos. Pero hoy es inadmisible continuar ignorando la voz de sus antagonistas, en particular de aquellos (Samuel Johnson, Josiah Tucker) que desde el inicio pusieron en evidencia el peso de la cuestión negra e india en el desgarramiento que se produce entre las dos riberas del Atlántico. Cuando más tarde se perfila el enfrentamiento entre las dos secciones de la Unión, quienes reivindican la herencia de la revolución norteamericana son también, e incluso en primer lugar, los teóricos del Sur. Calhoun se remite al Washington “propietario de esclavos”. ¿Un posicionamiento por completo instrumental? Este es, de hecho valorado por las corrientes más radicales del abolicionismo, que no vacilan en quemar públicamente una Constitución a la que tachan de ser intrínsecamente esclavista, y precisamente por eso, en última instancia, satánica. Al interpretar la revolución norteamericana, Calhoun y Garrison, en alguna medida, dan razón a Johnson y a Tucker. Así como la Declaración de independencia acusa a Jorge III de querer incitar a los esclavos negros contra los colonos, del mismo modo la Confederación acusa a Lincoln de querer provocar en el Sur una guerra servil: en ambos casos, los sediciosos reprochan al poder político central el desconocimiento del autogobierno que corresponde a los hombres libres y civilizados y el intento de destruir lalínea de demarcación entre civilización y barbarie. No por casualidad el intento de secesión puede contar,

también en Inglaterra, con el apoyo apasionado de relevantes exponentes del mundo y de la cultura liberales. Pensemos en particular en lord Acton, que hasta el último momento, considera que debe apoyar una auténtica, gran revolución liberal al igual que los dirigentes del Sur, secesionistas y esclavistas, los cuales, creían, también, estar promoviendo una magna, auténtica revolución liberal (supra, cap. § 9).

Por otra parte, al analizarlo con posterioridad comparativamente, desde la perspectiva de la larga duración, se puede observar que, también en el siglo XX, el propio proceso de des-colonización ha estado acompañado de movimientos secesionistas, desencadenados por colonos que trataban de mantener el control sobre los nativos y sobre las poblaciones coloniales en general, mientras enarbolaban la bandera del autogobierno y continuaban inspirándose en el modelo de la "democracia para el pueblo de los señores" —pensemos en particular en Sudáfrica y en Rhodesia.

Y sin embargo, precisamente la perspectiva de larga duración y de la comparación hace evidente el carácter restrictivo y desviante de la visión que caracteriza la revolución norteamericana como una simple "rebelión reaccionaria". Pero estamos en presencia de un problema de carácter más general. Podemos ver a Marx definiendo la Revolución Gloriosa como "un golpe de Estado parlamentario": gracias a ésta, la aristocracia terrateniente inglesa logra consolidar su dominio sobre los desafortunados irlandeses (los indios y los negros de ese momento histórico) y dar impulso al cercado de las tierras comunes y a la expulsión de los campesinos. Pero, por otro lado, conviene no perder de vista la otra cara de la moneda. La conquista del autogobierno por parte de la sociedad civil tiene un alcance revolucionario real. Habiéndose liberado de un poder arbitrario, los miembros de la clase que ha llegado al poder se garantizan recíprocamente la libertad y el respeto de las reglas, mediante la construcción del Estado constitucional y el advenimiento del gobierno liberal de la ley. Quienes primero pusieron en práctica esta novedad fueron, precisamente, la Revolución Gloriosa y la revolución norteamericana que, por tanto, no pueden ser colocadas en el mismo plano de otros movimientos históricos posteriores que se han inspirado en ellas. Es decir, el entrecruzamiento de emancipación y des-emancipación que caracteriza la Revolución Gloriosa y la revolución norteamericana ve más tarde predominar de manera cada vez más clara el segundo aspecto.

4. REALIZACIÓN DEL GOBIERNO DE LA LEY EN EL ÁMBITO DEL ESPACIO SAGRADO Y PROFUNDIZACIÓN DEL ABISMO CON

RESPECTO AL ESPACIO PROFANO

En sus inicios, el liberalismo expresa la autoconciencia de una clase de propietarios de esclavos o de siervos, que se va formando mientras el sistema capitalista comienza a surgir y a imponerse gracias también a aquellas prácticas despiadadas de expropiación y opresión llevadas a cabo en la metrópoli y sobre todo en las colonias y descritas por Marx como "acumulación originaria de capital"[1135]. Esta clase reivindica el autogobierno y el disfrute pacífico de su propiedad (comprendida la de esclavos y siervos) contra el despotismo monárquico y el poder central, y todo en conformidad con el gobierno de la ley, del *rule of law.* Podemos entonces decir que la tradición liberal es la tradición de pensamiento que ha circunscrito con mayor rigor un espacio sagrado estricto, en el ámbito del cual están vigentes las reglas de la limitación del poder; es una tradición de pensamiento caracterizada, más que por la celebración de la libertad o del individuo, por la celebración de esa comunidad de individuos libres que define el espacio sagrado.

No por casualidad, los países clásicos de la tradición liberal son aquellos en los que, a través del puritanismo, ha actuado más profundamente el Antiguo Testamento. Esto vale para la revolución holandesa o, por lo menos para los boers deorigen holandés, que se identifican con el "pueblo elegido"[1136]. Y con mayor razón es válido para Inglaterra: sobre todo a partir de la Reforma, los ingleses se consideran el nuevo Israel, "el pueblo investido por el Omnipotente de una misión al mismo tiempo particular y universal"[1137]. Esta ideología y esta conciencia de tener una misión se difunden, posteriormente y con mayor radicalidad, más allá del Atlántico. Baste pensar en Jefferson, quien propone que el escudo de los Estados Unidos represente a los hijos de Israel guiados por un rayo de luz[1138]. Y nuevamente se hace sentir en toda su radicalidad la distinción entre espacio sagrado y espacio profano.

En el Antiguo Testamento, reverenciado por la elite dominante, a la que gusta identificarse con el pueblo elegido que conquista Canaán y aniquila a sus habitantes, o bien que recluta a sus esclavos entre los gentiles, actúan dos rigurosas *y* drásticas delimitaciones. El antropocentrismo separa claramente de la naturaleza circundante el mundo humano, dentro del cual está reservado un papel absolutamente privilegiado o único al "pueblo elegido". El espacio sagrado, la minúscula isla sagrada, queda delimitada así de manera más clara que nunca, respecto al vasto espacio profano: se podría decir que fuera del pueblo elegido, todo tiende a reducirse a naturaleza no consagrada, en cuyo ámbito terminan por entrar también las poblaciones condenadas por Jahvé a ser borradas

de la faz de la tierra. El exterminio se abate sobre “hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas y los asnos” o bien, y con expresiones más cargadas de significado, abarca “a todo lo que en ella tenía vida”, “a todo lo que tenía vida” (Josué 6, 21; 10, 35; 10, 40), “las ciudades y toda aquella llanura, con todos los moradores de aquellas ciudades, y el fruto de la tierra” (Génesis 19, 25). En el ámbito del espacio propiamente profano la distinción entre hombre y naturaleza no parece existir o desempeñar un papel de relieve.

Pero la limitación exclusiva del espacio sagrado desempeña también una función enormemente positiva. En el ámbito del pueblo elegido valen reglas precisas; aquí puede haber lugar para la servidumbre, pero no para la esclavitud propiamente dicha. A la distancia de milenios este es el punto de vista de Locke quien, remitiéndose de manera explícita al Antiguo Testamento, distingue entre servidumbre de los trabajadores asalariados (en la metrópoli) y esclavitud en las colonias. Y la continuidad resulta más impresionante aún si se tiene presente que los destinados a la esclavitud son los negros, que la teología y la ideología de la época consideran a los descendientes de Cam y Canaán condenados perpetuamente por Noé, según lo manda la Génesis, a llevar cadenas.

Llegamos así a un resultado paradójico, al menos respecto a la ideología dominante. Al mismo tiempo Occidente es la cultura que con mayor rigor y eficacia teoriza y practica la limitación del poder, y que con más éxito y a escala más amplia se ha empeñado en el desarrollo de la *chattel slavery,* la institución que implica el total despliegue del poder del amo sobre los esclavos, reducidos a mercancía y “naturaleza”. Y tal paradoja se manifiesta de manera particularmente ostensible precisamente en los países de más consolidada tradición liberal.

En realidad, ya en el ámbito del hebraísmo el *pathos* exclusivista del espacio sagrado tiende a asumir las formas de un universalismo que en ocasiones actúa para someter (o aniquilar) a los profanos; en otras, para captarlos. La trascendencia absoluta de Jahvé estimula, como se hace evidente sobre todo en el hebraísmo post-exilio, un proceso de des-naturalización de la dicotomía espacio sagrado/espacio profano. La movilidad del límite, y por tanto, la posibilidad de cooptar gentes dentro del espacio sagrado y de la civilización, vale con mayor razón para los puritanos y la tradición liberal, que heredan el hebraísmo filtrado a través del cristianismo. Por otra parte, la ampliación, aunque sea parcial, del espacio sagrado, es la respuesta obligada a las luchas impulsadas por los excluidos, que a menudo extraen del Antiguo Testamento un motivo distinto y contrapuesto respecto al que prefiere la élite dominante: se inspiran en la historia del pueblo reducido a la esclavitud en tierra extranjera y

que logra finalmente liberarse del dominio del faraón. Es la ideología que inspira la revuelta de esclavos que estalla en 1800 en Virginia y que es dirigida por un jefe que se considera un nuevo Moisés[1139]. Y por esta capacidad que muestran los esclavos de extraer de la propia cultura dominante motivos para una revuelta, los propietarios miran con sospecha también a la instrucción religiosa.

5. DELIMITACIÓN DEL ESPACIO SAGRADO Y TEORIZACIÓN DE UNA DICTADURA PLANETARIA

Sin embargo, hay que decir que, al delimitar rigurosamente el espacio sagrado, el liberalismo profundiza de manera radical el abismo que lo separa del espacio profano. Y en esto resulta claro el elemento de la regresión. Para darse cuenta de ello, basta una comparación.

Durante mucho tiempo, en los textos más elevados de su cultura, Europa se ha esforzado por mantener una mirada lúcida y autocrítica sobre sí misma, sin dejarse embriagar y dominar por la euforia a causa de la marcha incontenible iniciada con el descubrimiento-conquista de América. Y este enfoque se ha mantenido vivo en la Ilustración y en la cultura que más tarde pasa a formar parte del patrimonio del radicalismo francés. Leemos en Raynal y en Diderot: "Los primeros pasos de los conquistadores estuvieron marcados por ríos de sangre [...]. En la embriaguez de su éxito, tomaron la decisión de exterminar a aquellos a quienes habían saqueado. Innumerables pueblos desaparecieron de la faz de la tierra con la llegada de estos bárbaros", que comenzaron a "tratar sin remordimientos a sus hermanos descubiertos hace poco como trataban a las bestias salvajes del antiguo hemisferio"[1140]. La denuncia del exterminio de los indios[1141] se fusiona con la condena de la trata de los negros, llamados a sustituirlos en el trabajo[1142]. Pero de todas formas, los "bárbaros europeos" no solo se ensucian con el genocidio en el Nuevo mundo[1143]: también los "infelices zulúes" sufren una matanza "sin piedad"[1144]. Más allá de la conquista colonial, ya en la segunda mitad siglo XVIII francés, Louis-Sébastien Mercier llama la atención sobre otras páginas negras de la historia de Europa. Su novela utopista imagina un "monumento singular" donde "las naciones representadas [...] piden perdón a la humanidad" por la crueldad demostrada por ellos. Junto al genocidio de los indios[1145], el monumento expiatorio evoca de nuevo el trabajo forzado, o sea, "el lento suplicio de tantos infelices condenados a las minas" y la sucesiva trata negrera, simbolizada por "numerosos esclavos mutilados". No cabe duda;los responsables de todo esto son "los europeos", acusados también por

“las atrocidades de las cruzadas”, la noche horrible de San Bartolomé”, las guerras de religión[1146].

Y ahora veamos, por el contrario, de qué manera argumenta Edgar Quinet. En 1845, al esbozar a grandes rasgos la historia de Occidente, el historiador liberal francés se topa con la conquista española de América. No puede callar sobre el exterminio de las poblaciones indígenas, pero halla una explicación al mismo tiempo ingeniosa y tranquilizadora: en realidad, esto ha sido realizado por España, un país que forma parte integrante de Occidente, sí, pero que en ese momento se hallaba bajo la influencia decisiva de la cultura y de la religión del Islam; el cual resulta ser el verdadero verdugo, aunque indirecto, de los indios[1147]. La misma estrategia argumentativa es adoptada para las otras páginas negras de la historia de Occidente. ¿No ha tenido la Inquisición su centro en una España largamente influenciada por los bárbaros? Y la cruzada que aniquila sin distinción de edad y de sexo a los herejes albigenses, ¿no ha sido preparada quizás por la predicación del español Santo Domingo de Guzmán?[1148] A través de España, todos los indicios conducen hacia el Islam, a cuya cuenta van, incluso, las verdaderas cruzadas, aquellas que tienen como blanco declarado, precisamente, a los “infieles” musulmanes. Quinet sentencia: “La Iglesia Católica dicta en las cruzadas el principio del islamismo: el exterminio”[1149].

Pero no es sólo el Islam el que es considerado como sinónimo de barbarie. Durante mucho tiempo la gran cultura europea habla observado con curiosidad e interés a China: ¿dónde estaban las guerras de religión que ensangrentaban Europa? Estas eran impedidas por una religión que huía del misterio y del dogma, y que se limitaba a la ética[1150]. Para los *philosophes* era más fácil reconocerse en los mandarines que en el clero católico o en los pastores protestantes. La importancia del papel desempeñado por una clase de intelectuales laicos en el gran país asiático era confirmada por el hecho de que allá, los más altos cargos de la administración a menudo eran asignados mediante concurso público, en lugar de ser prerrogativa de una aristocracia nobiliaria, aliada y vinculada con el clero tal como sucedía en Francia. En todo caso, en China el principio laico y moderno del mérito vence al principio oscurantista del privilegio, fundado en el nacimiento y la sangre.

La atención impregnada de simpatía que muestra la Ilustración por las culturas extra-europeas, a las que se utiliza como espejo crítico de Europa, se convierte en una acusación en el discurso de Tocqueville: los *philosophes* han visto como un “modelo” a China, a “ese gobierno imbécil y bárbaro, que un puñado de europeos dirige a su albedrío”[1151].

La preeminencia en Europa de la aristocracia feudal era también la preeminencia de los valores guerreros, mientras que China —observaba Leibniz, para citar a un autor ya totalmente imbuido por el *pathos* de la Ilustración— se distinguía por su aversión a todo aquello que "provoca o estimula la ferocidad en los hombres"[1152], y constituye así un punto de referencia para los *philosophes*, empeñados en la crítica a las guerras de gabinete del Antiguo Régimen. También la *Historia de las dos Indias* aplaude el espíritu pacífico del que da prueba la cultura china[1153]. Todo eso se convierte en una nota discordante durante el periodo del triunfo del expansionismo colonial. Cuando Tocqueville celebra la guerra como expresión de grandeza de la nación y como antídoto al hedonismo vulgar del movimiento socialista, está haciendo más grave aún la acusación contra China, acusada también por su carácter poco dispuesto a la guerra. El liberal francés exhibe su desprecio con respecto a un país cuyo ejército prefiere "ir tirando tranquilamente", dominado por el "reblandecimiento general de las ideas y de los deseos"[1154]. Por fortuna, todo esto facilita la conquista: "Me resultaría difícil consolarme si, antes de morir, no viese a China abierta y al ojo de Europa penetrarla con sus armas"[1155].

Ahora ya no hay nada que aprender de las civilizaciones no europeas. En 1835 Macaulay declara que "una sola estantería de libros ingleses vale más que toda la literatura de la India y de Arabia"[1156]. Se comprende entonces la frialdad con que se observan los estragos infligidos al Palacio de Verano y a su incomparable belleza, perpetrado por las tropas inglesas y francesas en el curso la segunda guerra del opio. Es Víctor Hugo quien expresa su indignación: "Nosotros los europeos somos los civilizados, y para nosotros, los chinos son los bárbaros. He aquí lo que ha hecho la civilización a la barbarie. A los ojos de la historia, un bandido se llamará Francia, el otro se llamará Inglaterra"[1157]. Algunos años más tarde, en ocasión de la Comuna, como buen liberal Bagehot expresa su desdén por el comportamiento de los revoltosos, a quienes reprocha haber querido destruir todo aquello que en París es digno de ser visto y admirado, todo testimonio de "cultura" y de civilización[1158]. Así se da crédito a la opinión, que después se revela infundada, según la cual los comuneros destruirían el Louvre; pero en la acusación no se señala la destrucción que realmente ocurrió casi diez años antes en el Palacio de Verano en Pekín, en la que participó de forma decisiva el país que, para Bagehot, es la encarnación privilegiada de la causa de la libertad y de la civilización.

Autores como Las Casas y Montaigne han analizado y hecho más fluido el

límite entre civilización y barbarie. En esta perspectiva la civilización avanza a través del intercambio entre las distintas culturas. Al desarrollar su reflexión durante los años en que, mientras los misioneros de la Europa cristiana son acogidos con respeto y benevolencia en China, en Francia Luis XIV revoca el edicto de Nantes y retoma la persecución contra los hugonotes, Bayle y Leibniz llegan a una conclusión radical: es una desgracia que la relación entre China y Europa esté marcada por la unilateralidad; ¡sería decididamente beneficiosa la presencia en Europa de misioneros chinos![1159] Más tarde, la *Historia* de Raynal y Diderot asigna a un Espartaco negro la tarea de hacer avanzar la causa de la libertad: debe romper las cadenas de la esclavitud y poner fin a la barbarie, de la que son protagonistas los europeos. Pero este esfuerzo por echar sobre Europa una mirada, por así decirlo, desde fuera, reconociendo las contribuciones de las distintas culturas a la causa del avance de la civilización, no sobrevive a la marcha incontenible del expansionismo colonial. Habiendo alcanzado el triunfo mundial, el Occidente liberal considera que debe identificarse de manera permanente con la causa de la civilización y de la libertad. A partir de esta preponderancia absoluta e inmodificable vemos a una elite exclusiva —la estrecha comunidad de los libres— formular de manera explícita la pretensión, hasta ese momento desconocida e inaudita, de ejercer una dictadura mundial sobre el resto de la humanidad.

6. EL TRIUNFO DEL EXPANSIONISMO COLONIAL: EL LIBERALISMO COMO IDEOLOGÍA DE LA GUERRA

La celebración de la civilización y de la libertad se configura ya como una ideología de la guerra. Es una ideología de la guerra rechazada por Raynal y Diderot, los cuales, dirigiéndose a los “monstruos”, o sea, a los conquistadores europeos, se expresan así:

> “Vosotros estáis orgullosos de vuestras *Luces*, pero ¿de qué os sirven, y qué utilidad tendrían para un zulú? [...] Si, al desembarcar en sus costas, os hubieseis propuesto conducirlo a una vida más civilizada, a costumbres que os parezcan preferibles a las suyas, podríais ser excusados. Pero habéis caído sobre su país para arrebatárselo. Os habéis acercado a su choza para expulsarlo, para sustituirlo, si pudierais, por el animal que trabaja bajo la fusta del agricultor”[1160].

Esta crítica resulta tanto más adecuada si se tiene en cuenta la caracterización de los pieles rojas, hecha por Washington, como una “raza no iluminada”*(supra,*

cap. I, §5).

En el siglo XIX la autoconciencia del Occidente liberal está tan exaltada que, en ocasiones, no advierte ni siquiera la necesidad de darle una legitimación ideológica a sus guerras. Al contrario de John Stuart Mill, Tocqueville no presenta la guerra del opio como una cruzada por el libre comercio y la libertad en cuanto tal. El liberal francés celebra, en primer lugar, el poder abrumador de Occidente, y es este poder el que se constituye como máquina de guerra también en el plano ideológico:

> "¡He aquí, finalmente, la movilidad de Europa habiéndoselas con la inmovilidad China! Es un gran acontecimiento, sobre todo si se piensa que éste no es más que la sucesión, la última etapa de una multitud de acontecimientos de la misma naturaleza que empujan gradualmente la raza europea fuera de sus fronteras y someten sucesivamente a todas las demás razas a su imperio o a su influencia [...]; es el sometimiento de las cuatro quintas partes del mundo bajo el poder de la quinta. Por tanto, estaría bien no blasfemar demasiado de nuestro siglo y de nosotros mismos; los hombres son pequeños, pero los acontecimientos son grandes"[1161].

El planteamiento de Tocqueville deja perplejo al propio Gobineau. El primero se burla de la mitología de la sangre, que es muy importante para el segundo. Pero la moneda tiene dos caras. Una vez aceptada como clave de la explicación de la historia universal, la contaminación racial proyecta su sombra funesta sobre el propio Occidente, que de esta forma resulta condenado él mismo a la decadencia. Y por tanto, para Gobineau no hay una barrera insuperable que separe a los conquistadores y a los pueblos coloniales. Estos últimos, en lo que respecta a la economía, tarde o temprano lograrán desarrollar la industria textil (la industria clave de aquel período) y vencer la competencia de los ingleses y de los europeos en general[1162]. En el plano moral, no hay motivo para idealizar a los conquistadores: en Persia y en el Medio Oriente resultan evidentes "su inmoralidad y su rapacidad". Si bien los nativos "son bribones (*coquins*)", éstos "en ciertos aspectos se pueden considerar nuestros primos"; sí, "ellos son como seremos nosotros mañana"[1163]. Precisamente sobre este punto se concentra la crítica de Tocqueville: "Vosotros decís que un día nos pareceremos a la canalla (*canaille*) que tenéis ante vuestros ojos: puede ser. Pero antes de que esto suceda nosotros nos habremos convertido en sus amos". Como puede verse, de "bribones", tal como los caracterizaba Gobineau, los pueblos del Medio Oriente ahora se han transformado en "canalla", y esto legitima plenamente el dominio

que ejercen sobre ellos los “amos” europeos. Para referirse a estos últimos, Tocqueville recurre al término más indulgente de “bribones”: “Si bien a menudo —estoy de acuerdo con ello— son grandes bribones, al menos son bribones a los que Dios ha dado la fuerza y el poder y que Él ha situado manifiestamente, por un cierto tiempo, a la cabeza del género humano”. Ante esto, las reservas de Gobineau acerca de la “inmoralidad” y “rapacidad” de los conquistadores y la tesis de su parentesco esencial con los pueblos sometidos parecen perder todo significado. Tocqueville insiste:

> “Estáis en el corazón del mundo asiático y musulmán; siento curiosidad por saber a qué atribuís vosotros la rápida y, en apariencia, incontenible decadencia de todas las razas que habéis visto pasar [...]. Varios millones de hombres que, algunos siglos atrás, vivían casi a la intemperie en los bosques y en los pantanos serán, antes de que pasen cien años, los transformadores del globo que habitan y los dominadores de toda su especie. Nada está más claramente preordenado en las visiones de la Providencia [...]. Nada se resistirá ante ellos en la superficie de la tierra. No tengo ninguna duda. Temo que todo esto pueda sonaros a herejía filosófica. Pero si vosotros tenéis de vuestra parte la teoría, yo tengo confianza en tener de mi parte los hechos, una bagatela que no deja de tener importancia”[1164].

Gobineau, que se considera “ciudadano del mundo”, no se da por vencido: “Hallo un extraordinario interés en mis coloquios cotidianos con los indígenas, y disto bastante de tener acerca de ellos la mala opinión que se complacen en urdir sobre ellos en Europa”[1165]. No es este un punto de vista compartido por Tocqueville.

Ya conocemos su opinión, según la cual, el “último” miembro de la “raza europea” será siempre “el primero entre los salvajes”, es decir, en última instancia, entre “todas las demás razas”. A propósito de su hija, Gobineau refiere: “Se ha convenido en una verdadera turcomana, salvo por el color, que es el de una abisinia”[1166]. Tocqueville no reacciona a tal observación, pero no hay que olvidar que para él son precisamente los “mestizos” los que constituyen el peligro más grave para la supremacía de Occidente y para la civilización en cuanto tal (*supra*, cap. VII, § 4).

Para concluir, resulta indiscutible la suprema sutileza intelectual y política de Tocqueville que, criticando el mito de la sangre, se aparta de la ideología que está más vigente que nunca en los Estados Unidos, donde, por el contrario, la visión, apoyada por Gobineau, de la desigualdad natural y eterna entre las razas,

encuentra un éxito comprensible. Y sin embargo, hay que señalar que, mucho más que el segundo, es el primero quien cava un abismo insondable entre Occidente y los pueblos coloniales. ¿Cómo explicar este hecho?

A caballo de la revolución norteamericana, “el racismo pasa a ser un ingrediente esencial, si bien inconsciente, de la ideología republicana”, es decir, de la ideología que preside la edificación de la “democracia para el pueblo de los señores”[1167]. A mediados del siglo XIX este régimen tiende a definir la relación entre Occidente en su conjunto y los pueblos coloniales. En realidad, también con el fin de conferir credibilidad a su auto-proclamación, la comunidad de los libres en este período es cada vez más propensa a abolir la esclavitud propiamente dicha, la esclavitud hereditaria que, sin embargo, es sustituida por otras formas de trabajo forzado. Inmutable permanece el modelo de una “democracia para el pueblo de los señores”: la progresiva eliminación de la discriminación censal en la metrópoli da un ulterior impulso a la expansión colonial, que ya puede disfrutar del consenso de las clases populares de la metrópoli; estas, a semejanza de los blancos pobres de la república norteamericana, aspiran a ser aceptadas en el bloque de los “señores”. Y una vez más, lo que explica y legitima la barrera que divide a señores y siervos, es una ideología racial más o menos clara y más o menos burda, pero ahora en extensión. Es una tendencia que deja sentir su influencia también en Tocqueville.

Tras haber arraigado en los países (Holanda, Inglaterra, y Estados Unidos) comprometidos más que ningunos otros en el comercio de esclavos y en la expansión colonial (de ultramar, como en el caso de los dos primeros, o bien con base continental, como sucede con el tercero), el liberalismo se difunde por Occidente en el momento en que éste parece destinado por la propia Providencia a dominar el mundo entero y a eliminar todas las demás culturas. En estas circunstancias tienden a desaparecer la reflexión autocrítica y la conciencia del límite que habían caracterizado las voces más elevadas de la cultura europea y occidental. Quienes heredan tal tradición son, en primer lugar, el radicalismo francés y más tarde Marx. Éste ironiza acerca de la “guerra civilizadora” de las potencias coloniales: en realidad, en el curso de la guerra del opio, mientras China, “los semibárbaros [,] se atenían al principio de la ley moral”, los “civilizados” le oponían el principio de la libertad comercial[1168], el principio tan elocuentemente defendido por Mill. Pero resultan sobre todo significativas las páginas que *El Capital* dedica a la acumulación capitalista originaria y a la denuncia de “la reducción de los indígenas a la esclavitud, su encierro en las minas o su exterminio” y de la transformación deÁfrica en una “especie de reserva de caza para los mercaderes de pieles negras”[1169]. Es un capítulo de

historia que se prolonga en la expansión colonial siguiente.

7. OSCILACIONES Y LÍMITES DEL MODELO MARXIANO

Diferenciándose claramente de la apologética hoy más que nunca dominante, Marx llama la atención sobre el "carácter conservador de la revolución inglesa": si por un lado, ésta acarrea "el paso de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional" y promueve el desarrollo de la industria y de la burguesía[1170], por el otro ésta da impulso a una gigantesca expropiación de los campesinos, ejecutada con métodos despiadados. Mirándolo bien, la Revolución Gloriosa se configura como "un golpe de estado parlamentario para legalizar el traspaso de los bienes comunales a los *land-lords*"[1171]. Esta forma evoca en cierto modo la interrelación entre emancipación y des-emancipación, sobre la cual he insistido: la referencia, si bien vaga, al papel decisivo desempeñado por el Parlamento en esta historia, termina por llamar la atención sobre la desaparición de la monarquía absoluta; mientras que por lo demás, se hace clara referencia a la tragedia de los campesinos. Es Locke quien se distingue en la legitimación ideológica de la expropiación colosal y de la despiadada represión que se abate sobre sus víctimas. Este "patrocinador declarado de la persecución a sangre y fuego contra los vagabundos y los pobres"“[1172] es sin embargo, al mismo tiempo, el "padre" del "libre pensamiento"[1173], el protagonista de la gran batalla ideológica que desacredita a la monarquía absoluta y la despoja de sus velos cristianos y bíblicos. Y nuevamente, el cruce de emancipación y des-emancipación, además de manifestarse en la Revolución Gloriosa, lo hace también en el filósofo liberal, en el cual ésta halla expresión teórica. Finalmente, Marx tiene bien presente que al advenimiento de la monarquía constitucional en Inglaterra propiamente dicha corresponde el posterior recrudecimiento de la dictadura ejercida por los propietarios ingleses sobre Irlanda.

Más allá de la opinión sobre este o aquel país, hay que tener presente sobre todo la consideración de carácter que general se encuentra en *La sagrada familia*: con la desaparición del Antiguo Régimen, a la supresión de la "existencia política"de la propiedad le sucede una "vida más poderosa", que ahora puede desplegar "su propia existencia en toda su extensión"[1174]. O sea, para decirlo con las palabras de *La cuestión judía:* "Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma

apariencia de un contenido universal”[1175].

Marx pone en evidencia el cruce entre emancipación y des-emancipación. La “vida más poderosa” infundida a la propiedad es también la autonomización de la propiedad de ganado humano respecto a los controles, aunque vagos, de la Iglesia y de la Corona, con la consiguiente aparición de la esclavitud-mercancía de base racial; y es entre otras cosas la ausencia de las restricciones impuestas por la Corona a la expansión de los colonos, que ahora puede desarrollarse sin cortapisas y sin preocupación alguna por los terribles costos humanos infligidos a los pieles rojas. En lo que respecta a Inglaterra, al cercado de las tierras comunes sigue más tarde, en 1834, la nueva ley que, al eliminar cualquier otra forma de asistencia, pone a los pobres ante esta alternativa brutal: una muerte por inanición o el internamiento en una institución en régimen de encierro.

Sin embargo, no hay que perder de vista que no estamos en presencia de una autonomización de la propiedad en cuanto tal; a la “vida más poderosa” de la propiedad de los colonos corresponde la agonía de otra forma de propiedad. Es un gigantesco proceso de expropiación (justificado y teorizado tanto por Locke como por Tocqueville), que se desarrolla en perjuicio no sólo de los pueblos coloniales —en Norteamérica o en Irlanda—, sino también de los campesinos ingleses. Las mismas razones que me han inducido a considerar inadecuada y desviante la categoría de “individualismo propietario”, me impulsan ahora a tratar de precisar el análisis de Marx. El proceso que estamos investigando es la autonomización de la propiedad de aquellos que ya disfrutan del reconocimiento, de aquellos que aspiran a configurarse como la comunidad o bien la casta de los hombres libres. Por otra parte, no es sólo la propiedad burguesa la que se libera de las cadenas representadas por el control de la Corona y de la Iglesia, sino también la propiedad nobiliaria tradicional: en la Inglaterra surgida de la Revolución Gloriosa la aristocracia terrateniente consolida el disfrute de ciertos privilegios (piénsese en el derecho de caza), refuerza el control que ejerce sobre la magistratura (piénsese en los jueces de paz) y consagra su poder político en los organismos representativos y, en primer lugar, en la Cámara de los Lores.

Podemos decir con Marx que “la revolución política es la revolución de la sociedad civil”[1176]; pero hay que agregar que, según las circunstancias, la sociedad civilpuede ser hegemonizada por las burguesía o por la aristocracia terrateniente, o puede estar caracterizada por el compromiso entre estas dos clases. Y en esta revolución política consiste la revolución liberal. Hasta aquí no se puede hacer otra cosa que apoyar y admirar por su agudeza el análisis de Marx. Pero él continúa contraponiendo la “revolución política” a la “revolución social”, o sea, la “emancipación política”, que es el objetivo de la primera, a la

"emancipación social" (el final del dominio de clase), que es el objetivo de la segunda. La limitación de esta pareja conceptual consiste en que no tiene presente el hecho de que, para ciertos grupos sociales o étnicos, la revolución liberal no ha implicado ningún tipo de emancipación, más bien ha significado lo contrario. ¿Es realmente correcto definir a los Estados Unidos de 1844 (el año de la publicación de *La cuestión judía)* como "un país de emancipación política acabada"?[1177] Ciertamente este texto se refiere a la rápida desaparición de la discriminación censitaria que, por el contrario, continúa estando bien presente en la Francia de la monarquía de julio y en la Inglaterra de aquellos años. Sin embargo, lo que estimula este desarrollo distinto es, en lo que respecta a la república norteamericana, la disponibilidad de tierra (arrebatada a los indios) y el confinamiento a la esclavitud de gran parte de las "clases peligrosas". Es decir, la barrera del censo es mucho más flexible debido a que la barrera de la raza es mucho más rígida. Expresado con una formulación distinta: en los Estados Unidos la democracia emerge antes porque emerge como democracia *Herrenvolk,* como "democracia para el pueblo de los señores", y esta forma concreta se revela tan tenaz que logra sobrevivir durante muchos decenios a la guerra de Secesión. Es muy difícil hablar de la democracia *Herrenvolk* como de una acabada emancipación política.

Incluso si se acepta la limitación de esta comparación a los países del Nuevo Mundo, se nos imponen ciertas preguntas: ¿es más avanzada la emancipación política en la república norteamericana —que en este período ve florecer la esclavitud y que pocos años antes había extendido tal institución a la Texas arrebatada a México—, o bien la emancipación política resulta más avanzada precisamente en México y en los países latinoamericanos que han borrado la institución de la esclavitud desde hace ya algunas décadas? En estos años, los dirigentes y los ideólogos estadounidenses gustan de contraponer positivamente la prohibición de *miscegenation*que hacen respetar, al mestizaje que se propaga en América Latina: ¿dónde se revela más avanzada la emancipación política?

No se puede ni tan siquiera compartir sin reservas la tesis de Marx según la cual "no cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso"[1178]. Sabemos ya que con la revolución norteamericana se abre el capítulo más trágico de la historia de los pieles rojas, y que el período que va de la Revolución Gloriosa a la revolución norteamericana ve el surgimiento de una esclavitud-mercancía de base racial de una dureza sin precedentes. En lo que respecta a Inglaterra, es el propio Marx quien llama la atención sobre las consecuencias, en absoluto positivas, que acarrea el "golpe de Estado" de 1688-89 para los campesinos ingleses y para la población irlandesa.

Más discutible aún resulta la identificación de la revolución política con la revolución burguesa. Esta última categoría es, por un lado, demasiado estrecha, por el otro, demasiado amplia. En lo que respecta al primer aspecto, difícilmente pueden ser incluidas bajo la categoría de revolución burguesa la Revolución Gloriosa y la revuelta parlamentaria que precede, en Francia, a las conmociones que comenzaron en 1789, por no hablar ya de las luchas contra el absolutismo monárquico —dirigidas de manera explícita por la nobleza liberal— que se desarrollan en Suecia y en otros países. Por otra parte, la categoría de revolución burguesa es demasiado amplia: incluye tanto la revolución norteamericana, que marca el nacimiento del Estado racial, como la revolución francesa y la revolución de Santo Domingo, cuya consecuencia es la completa emancipación de los esclavos negros.

El modelo que sugiero aquí es distinto. Hace coincidir la "revolución política" en cuanto "revolución de la sociedad civil" de que habla Marx, con la revolución liberal propiamente dicha. En realidad, para poder promover su emancipación respecto del poder absoluto, la sociedad civil debe haber conseguido cierto desarrollo. Analizadas en su momento inicial, las revoluciones que tienen lugar en los Países Bajos, en Inglaterra, en Norteamérica, en Francia y en América Latina, no son muy distintas unas de otras: todas son revoluciones liberales. Tres factores las diferencian claramente: la configuración distinta de la sociedad civil; los conflictos sociales, políticos e ideológicos que se desarrollan en su ámbito (pensemos, en lo que respecta Francia, en la lucha entre nobleza y burguesía); la irrupción de los siervos y de los esclavos en la lucha. A partir de la aparición de este último factor, la lucha por la participación de la sociedad civil impulsada por las clases propietarias se entrecruza con la lucha que, contra estas, impulsan aquellos que ya no desean ser considerados como objetos de propiedad y que aspiran a conseguir el reconocimiento.

Como una revolución liberal se presenta también la revuelta secesionista del Sur esclavista: es una nueva lucha por el autogobierno de la sociedad civil, al igual que aquella que había sancionado la independencia de los Estados Unidos. ¿Era un país liberal la Confederación? Si consideramos liberal al Estado racial nacido de la guerra de independencia contra Inglaterra y guiado durante largo tiempo por propietarios de esclavos, no vemos por qué tal reconocimiento deba ser negado a la Confederación. Y sin embargo, más que en el plano conceptual, la solución del problema debe buscarse en el plano histórico. En el momento en que se impone en el mundo liberal el principio de la "inutilidad de la esclavitud entre nosotros", deja de ser liberal un autor como Fletcher, que recomendaba la esclavitud inclusopara los vagabundos blancos. A casi un siglo de distancia del

primer vuelco, el mundo liberal conoce un segundo: ahora es la condena de la esclavitud hereditaria en cuanto tal la que se impone como un elemento constitutivo de su identidad.

Tras el fin de la guerra de Secesión y la abolición de la esclavitud, el Estado racial continúa subsistiendo durante largo tiempo. Y de nuevo se impone una pregunta: ¿son los Estados Unidos, donde imperan la discriminación y la opresión en perjuicio de los negros y las prácticas genocidas contra los indios, un país liberal? El principio de igualdad racial se convierte en un elemento constitutivo de la identidad liberal sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX. El Estado racial continúa subsistiendo todavía durante algunos decenios en Sudáfrica; pero este, a pesar de haberse inspirado históricamente en Inglaterra, en lo que respecta al autogobierno y a los organismos representativos, y de haberse inspirado en el Sur de los Estados Unidos, en lo que respecta la relación entre las razas, es considerado ya ajeno al mundo liberal.

Capítulo décimo

LIBERALISMO Y CATÁSTROFE DEL SIGLO XX

I. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y GOLPES DE ESTADO: EL CONFLICTO EN LA METRÓPOLI

La crisis catastrófica que, a partir del estallido de la Primera Guerra Mundial, se abate sobre Europa y sobre todo el planeta madura ya en el ámbito del mundo liberal. Para darse cuenta de ello, conviene ubicarnos en la situación vigente en vísperas de 1914. Ocupémonos, en primer lugar, de la metrópoli. No hay duda: la lucha por el reconocimiento ha conseguido importantes éxitos. En realidad, estamos todavía bien lejos de la afirmación generalizada del principio "una cabeza, un voto", y no sólo porque las mujeres continúan siendo excluidas del disfrute de los derechos políticos. Subsisten todavía trazas más o menos visibles de la discriminación censal. Sin embargo, hay que decir que el sufragio no es ya privilegio exclusivo de la riqueza; resulta también ampliamente derrotado el intento de reintroducir por la ventana la discriminación censal expulsada por la puerta, mediante la práctica del voto plural, que debe atribuirse a los más "inteligentes" (¡es una solución apreciada por John Stuart Mill!). Aquí y allá comienzan a surgir los primeros elementos de Estado social; y si bien se trata de resultados muy modestos, se debe tener en cuenta, sin embargo, la legalización de las coaliciones obreras y de los sindicatos, decididos a arrebatar concesiones mucho más sustanciales. ¡También en este ámbito salta a la vista el largo camino recorrido por los ex instrumentos de trabajo![1179]

Sin embargo, es necesario agregar de inmediato que se ha tratado de un desarrollo en absoluto pacífico. Cada una de sus etapas se caracteriza no sólo por luchas agudas sino también por profundas laceraciones en el bloque liberal: si un ala está dispuesta a hacer algunas concesiones, la otra se revela intransigente y busca probar su fuerza. Asistimos así en esa época a una sucesión de golpes de Estado que, al menos antes de desembocar en la instauración de una dictadura abierta, pueden contar con el apoyo o con la simpatía de prestigiosos exponentes del mundo liberal. Al valerse de la activa participación de Sieyès, el 18 brumario deNapoleón suscita el "entusiasmo" de Madam de Staël, como resulta de la carta que algunos días después le envía al padre: "Tú me dibujas con vivos colores la

parte que corresponde al poder y a la gloria de tu héroe”[1180]. Constant también observa el vuelco con fe y treinta años después recordará haber estado la víspera en contacto diario con Sieyès, “el verdadero autor del 18 brumario”, o sea “el motor principal” de la novedad que ya se perfilaba en el horizonte[1181]. Ya en 1795 Constant había aclarado que había que ir más allá del termidor: excesivo era el impuesto que continuaba gravando la propiedad, en ventaja de los pobres, que ya se configuraban como “una casta privilegiada”[1182]. En realidad, en aquel momento, según distintos testimonios (incluido el de Madame de Staël), el efecto conjunto de carestía e inflación reducía “la última clase de la sociedad a la condición más miserable”, infligiéndole “males inauditos”[1183], hasta la “inanición”[1184]. Y sin embargo, para el liberalismo de la época no había duda: los peligros que corría la propiedad legitimaban el golpe de Estado. Después del homenaje ya visto, dedicado a las “ideas conservadoras, liberales, tutelares”, en los días inmediatamente sucesivos el nuevo poder se apresura a borrar cualquier traza de impuesto progresivo. El 24 de diciembre de 1799, el mismo día en que Bonaparte se convierte en primer cónsul, Constant accede al Tribunado, pero para él Madam de Staël acaricia la idea de una carrera política más ambiciosa aún, a la sombra de aquel —escribe Necker a la hija a finales de 1800— que promete ser “el protector de toda la gente de bien” y acomodada *(gens de bien),* finalmente liberada —es el suspiro de alivio de Constant y Madam de Staël— de la amenaza del “populacho” *(populace)*[1185]. El significado de las esperanzas iniciales y de las sucesivas desilusiones de los ambientes liberales queda bien aclarado por Guizot en 1869: cumpliendo la tarea de “poner fin a la anarquía”, la “dictadura” de Napoleón fue “natural, urgente”, más bien “saludable y gloriosa”; pero, contrariamente a las esperanzas, “este régimen accidental y temporal” se transformó en “un sistema de gobierno dogmático y permanente”[1186].

Una dialéctica similar se manifiesta tras el golpe de Estado de Luis Napoleón, saludado con “premura indecorosa” —la expresión es de Marx— por la Inglaterra liberal[1187]. No se trata de oportunismo: una vez desaparecida la beneficiosa “influencia de la tradición” —escribe Disraeli en 1851— es el “gobierno de la espada” quien frena la anarquía y la disolución. Es cierto que “el Estado abandona el Senado ybusca refugio en el campamento militar”; sólo así es posible evitar la catástrofe del dominio de las “sociedades secretas” y de la “Convención” de tipo jacobino[1188].

En lo que respecta a Francia, aún dejando aparte una personalidad como Granier de Casagnac, que se declara “liberal” y que se muestra abiertamente

contra Luis Bonaparte[1189], conviene detenerse en la participación de Tocqueville en las distintas etapas de la reacción ideológica y política que desembocan en la deslegitimación y después en el derrocamiento de la Segunda República. A los ojos del liberal francés, esta es producto de una revolución, la de febrero de 1848, que se ha desarrollado según el principio del socialismo y por tanto, del despotismo, que se ha extendido por toda la Europa continental. En lo que respecta a Alemania e Italia, Tocqueville desea y promueve “la victoria de los principios” *(supra,* cap. VIH, § 15). Pero ¿es acaso muy distinto el comportamiento que él asume con relación a Francia? Ya en marzo, aún antes de la revuelta obrera de junio, Tocqueville protesta contra “esta revolución ultra-democrática, que ha extendido el derecho al sufragio más allá de todos los límites conocidos, incluso en Norteamérica”[1190]. Mientras se adensan las nubes que preanuncian la tempestad de junio, el liberal francés expresa la opinión según la cual “esta vez la Guardia Nacional y el ejército actuarán sin piedad”. Con el fin de lograr el objetivo de mantener o restablecer el orden y de destruir el “partido anarquista” no hay que vacilar en reclutar para la Guardia móvil gente y gentuza sin escrúpulos, es decir “proscriptos”, “ladrones”, “delincuentes” y todos los “residuos de la sociedad”[1191]. Aquí se evoca con precisión la fórmula político-social que más tarde encabeza el golpe de Estado de Luis Bonaparte, que consigue el éxito gracias al apoyo de las clases propietarias y de los tradicionales aparatos de Estado, pero también de un subproletariado muy contento de desempeñar la función de escuadrones de la muerte, confiada a ellos.

Tras el estallido de la revuelta obrera, Tocqueville no sólo está a favor de conferir los poderes de Estado de sitio a Cavaignac, sino que recomienda fusilar en el lugar a cualquiera que sea sorprendido “en actitud de defensa”[1192]. La sangrienta represión de los días de junio no basta para aplacar la angustia; y he aquí la invocación de una “reacción enérgica y definitiva en favor del orden”[1193], llamada a terminar con el caos revolucionario y anárquico no sólo en Francia, sino en Europa en su conjunto. En todo caso, “Francia pertenece a aquel que restablecerá el orden”[1194] y que pondrá fin a las “locuras de 1848”[1195]. A más de un año de distancia de la desesperada revuelta obrera, cuando ya la represión despiadada parece haber conjurado para siempre el peligro jacobino y socialista, el liberal francés considera todavía necesario el puño de hierro: es necesario proseguir “hasta la reacción”; no es posible conformarse con “paliativos”; para barrer no sólo la Montaña, sino también “todas las colinas circundantes”, es necesario situarse “valientemente a la cabeza de todos aquellos que desean

restablecer el orden, independientemente del matiz al que pertenezcan”. No hay que vacilar ni siquiera ante un “remedio [...] heroico”[1196]. Indirectamente se sugiere la necesidad de medidas excepcionales con la suspensión de las libertades constitucionales. Si bien como historiador Tocqueville no se cansa de condenar el terror jacobino, como político no vacila en invocar el “terror” con el fin de demoler “el partido demagógico” *(supra,* cap. VIII, §15).

En esos años, de vez en cuando cierto temblor recorre la autoconciencia liberal: quizás amenazan con difundirse en Europa los métodos despiadados a los que esta recurre para subyugar a los bárbaros de las colonias. Aun cuando Tocqueville ha expresado su aprobación, convencido por la implacable energía con que se lleva a cabo la conquista de Argelia, él deja escapar una especie de exclamación: “Dios nos libre por siempre de ver a Francia dirigida por uno de los oficiales del ejército de África”[1197]. En efecto, Cavaignac —el iniciador de la “nueva ciencia” llamada a liquidar a toda costa la resistencia de los árabes— deviene más tarde el protagonista de la sangrienta y despiadada represión que se abate sobre los bárbaros de la metrópoli, los obreros parisinos que se rebelan reivindicando el derecho al trabajo y la vida. Pero Tocqueville —a pesar de la advertencia anterior— le ofrece un apoyo constante y sin fisuras.

Más tarde, a partir de la Comuna de París, se difunde en todo el Occidente liberal la tendencia a poner nuevamente en discusión no sólo las concesiones democráticas arrebatadas por las masas populares, sino el propio gobierno de la ley. En los Estados Unidos, Theodore Roosevelt enuncia un método bien drástico para aplastar huelgas y conflictos sociales: “se pueden suprimir los sentimientos que animan ahora a una gran parte de nuestro pueblo, apresando a diez de sus jefes, poniéndolos [...] contra un muro y fusilándolos”[1198].

Estas tendencias conocen una ulterior radicalización después de la Revolución de Octubre. Entonces puede comprenderse bien el golpe de Estado fascista en laItalia de 1922. Innumerables personalidades que se declaran liberales y que hasta pretenden recuperar el liberalismo auténtico lo apoyan durante un período de tiempo más o menos prolongado. Es el caso de Luigi Einaudi, quien saluda el retorno del “liberalismo clásico”. También Croce ve durante algún tiempo con simpatía el intento por retornar al “liberalismo puro”, que no se debe confundir con el insensato “liberalismo democrático”. Todavía en 1929, al apoyar implícitamente la condena hecha por Mussolini a todo “régimen demoliberal”, Antonio Salandra se define como “antiguo liberal de derecha (sin *demo)”*[1199].

Como vemos, el comportamiento benévolo con respecto al golpe de Estado fascista no se explica sólo con la aguda crisis social y política del momento; por

el contrario, se trata de eliminar o de redimensionar más o menos drásticamente, las concesiones democráticas arrebatadas por el movimiento popular a la sociedad liberal. Mientras perduraba aún la *belle époque,* en 1909 Einaudi había catalogado el impuesto progresivo como una especie de “bandolerismo organizado para robar el dinero a los demás mediante el Estado”[1200]. Ahora Mussolini se apresura a poner fin a tal “bandolerismo”, suscitando así el aplauso de no pocos liberales. En los decenios precedentes Pareto había desarrollado, en cuanto liberal, una dura polémica contra el “mito” del Estado social, había concordado con las posiciones de Spencer y Maine y había dado su adhesión, siempre en cuanto liberal, a la *Liberty and Property Defence League*[1201]*;* en 1922-23 lanza un suspiro de alivio por el golpe de Estado que finalmente deshace las amenazas, si bien no a la libertad, en todo caso a la propiedad.

Por su parte, Mises parece hacer referencia exclusivamente al Estado de excepción cuando, en 1927, señala a las bandas fascista armadas como un “remedio momentáneo dictado por la situación de emergencia” y adecuado a la tarea de la salvación de la “civilización europea”[1202]. En realidad, cinco años antes, tras haberse alejado de las contaminaciones democráticas y hasta socialistas que el liberalismo había sufrido en Inglaterra, él había atacado el “destruccionismo”, la “política destruccionista” y el “terrorismo” de los sindicatos y de sus huelgas[1203]: gracias a Mussolini, en Italia todo eso había cesado. Está además el hecho de que en un libro dedicado ya desde el título a celebrar el liberalismo se puede leer un elogio enfático al golpe de Estado que, ya fuera con métodos bruscos, había salvado la civilización: “el mérito adquirido de tal manera por el fascismo vivirá eternamente en la historia”[1204].

2. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS COLONIALES Y AMENAZAS DE SECESIÓN

Si bien la lucha por el reconocimiento, cuyos protagonistas son los siervos de la metrópoli, se ve obstaculizada constantemente por la amenaza o por la realización del golpe de Estado, ante la lucha por el reconocimiento conducida por los pueblos coloniales o de origen colonial los sectores más intransigentes del mundo liberal y burgués reaccionan con la amenaza o con la realización de la secesión. Es una dialéctica que ya hemos analizado con relación a Santo Domingo de finales del siglo XVIII y al Caribe inglés de las primeras décadas del siglo XIX. Aún durante la monarquía de julio, Tocqueville señala que los colonos, al rechazar todo proyecto abolicionista, niegan al Parlamento y al

gobierno francés el "derecho de tomar en sus manos esta gran obra y de llevarla a término"[1205].

Obviamente, en este ámbito, el caso más sensacional lo constituye la secesión del Sur de los Estados Unidos, que se desarrolla agitando palabras de orden de carácter liberal en defensa del derecho natural al autogobierno y al tranquilo disfrute de la propiedad. La victoria militar del Norte no pone fin al conflicto. Ante la fugaz llegada de la democracia multirracial los seguidores de la supremacía blanca reaccionan inmediatamente no sólo con el linchamiento y con el terrorismo antinegro desencadenados por el Ku Klux Klan, sino recurriendo a la guerrilla y a la violencia armada. En 1874 en el Sur circula un llamamiento para que se funden Ligas blancas con el objetivo de malograr por todos los medios los intentos del Congreso para hacer efectiva la emancipación de los negros: "nuestra guerra [será] ininterrumpida y despiadada"[1206]. En conclusión: "al igual que la lucha de 1861 a 1865 fue una guerra civil, lo fue también el conflicto de 1865 a 1877, y fue una guerra civil conducida con igual aspereza e igual odio, sólo que con menor derramamiento de sangre"[1207].

Esta segunda etapa de la guerra civil concluye con la importante victoria del Sur: si bien no se reintroduce la esclavitud propiamente dicha, se impone un régimen de supremacía blanca terrorista. A pesar de haber sido formalmente emancipados, los afro-norteamericanos atraviesan uno los períodos más trágicos de su historia: se podría incluso decir que su condición ha alcanzado el "nadir", el punto más bajo[1208]; el punto más alto, por así decirlo, el cénit, lo han alcanzado, por el contrario, los "dogmas" racistas y el "fundamentalismo racial"[1209].

Una historia que muestra notables analogías con la guerra de Secesión se desarrolla en Gran Bretaña. Aquí está en juego la emancipación no de los negros, sino de los irlandeses. A la decisión del gobierno de Londres de introducir en la isla el *Home Rule,* la clase dominante del Ulster responde como había respondido el Sur de los Estados Unidos a los retos del poder central, a pesar de haber sido elegido democráticamente: amenaza y prepara la secesión, armando una milicia de decenas de miles de personas. Si bien los dueños de plantaciones del otro lado del Atlántico no pueden tolerar la pérdida del dominio que les garantiza la posesión del ganado humano, los propietarios protestantes en Irlanda rechazan con horror la perspectiva de ser gobernados, a escala local, por católicos harapientos. En ambos casos, el autogobierno reivindicado es el autogobierno del que están llamados a disfrutar los descendientes de los colonos y que sanciona la supremacía blanca, o sea la supremacía anglo-protestante. En

ambos casos los secesionistas proclaman ser los verdaderos herederos de la revolución norteamericana y de la Revolución Gloriosa respectivamente. Es sólo el estallido del primer conflicto mundial lo que bloquea en Inglaterra la inminente guerra de secesión: en el Norte de Irlanda ya estaban listos a entrar en acción decenas de miles de hombres armados hasta los dientes y encuadrados militarmente[1210].

3. DES-HUMANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS COLONIALES Y "CANIBALISMO SOCIAL"

En vísperas de la Primera Guerra Mundial, la lucha por el reconocimiento de los siervos coloniales o de origen coloniales —al contrario de aquella conducida por los siervos de la metrópoli— tiene pocos éxitos de que vanagloriase; más bien los pasos dados por los primeros en la vía de la emancipación a menudo son utilizados para cavar más aún el abismo que separa la dominante "raza europea" de las demás. A fines del siglo XIX, si bien delante de algunos parques públicos del Sur de los Estados Unidos resalta el anuncio "prohibida la entrada a los perros y a los negros *[Niggers]"*[1211]*,* en Shangai la concesión francesa defiende su pureza poniendo bien a la vista el cartel "Prohibida la entrada a los perros y a los chinos"[1212]. Lo que hace más creíble la asimilación de poblaciones coloniales a los animales domésticos son algunos castigos colectivos, como el impuesto por el gobierno inglés, en la India en 1919:

> "la medida más degradante fue tomada cuando se ordenó 'avanzar a cuatro patas' a cualquier indio que tuviera que pasar por cierta calle de la ciudad donde una doctora misionaria, la señorita Sherwood, había sido agredida durante losmotines. La humillación de tener que arrastrarse a cuatro patas para regresar a casa o salir de ella —de hecho mucha gente habitaba en esa calle— no podía ser ni olvidada ni perdonada"[1213].

Es sólo en 1920, después de la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre, que concluyó definitivamente el capítulo de la historia de los *coolíes,* paralelamente a un movimiento de lucha anticolonial que ya no pretendía seguir tolerando "el estigma del ilotismo" arrojado por esta institución sobre "toda la raza" india[1214]. Realmente, tras haber desempeñado un papel relevante en la esclavización y la trata negrera y además en la promoción de la semiesclavitud de los *coolíes*, el Occidente liberal se presenta como el campeón de la lucha contra la esclavitud: es precisamente pronunciando esta palabra de orden que

éste promueve la expansión colonial. Pero he aquí cómo un misionero describe el trabajo que los indígenas eran obligados a realizar en las plantaciones de caucho del Congo belga:

> "Todos los domingos, cada ciudad y cada distrito estaban obligados a llevar un cierto número de personas al cuartel general del *Commissaire.* Eran llevados por la fuerza: los soldados empujaban a la gente a la selva. Aquellos que se rehusaban eran derribados: les cortaban su mano izquierda y las llevaban como trofeos al *Commissaire* [...]. Estas manos, las manos de hombres, mujeres y niños, eran alineadas delante del *Commissaire"*[1215].

La imposición del trabajo forzado en ocasiones se entrecruza con las prácticas genocidas, en otras, les cede el lugar a ellas. A finales del siglo XIX, Theodore Roosevelt lanza una advertencia de carácter general a las "razas inferiores" *(inferior races):* si una de éstas agrediera a la raza "superior" *(superior),* ésta sería autorizada a reaccionar con "una guerra de exterminio" *(a war of extermination),* llamada a "matar a hombres, mujeres y niños, exactamente como si se tratara de una Cruzada"[1216].

En realidad, hay razas que se espera desaparezcan, independientemente de su comportamiento concreto. Franklin saluda como un proyecto providencial el estrago que el ron distribuido por los conquistadores está sembrando entre los pieles rojas. Sin embargo, según la acusación formulada por los lealistas que se habían refugiado en Canadá, los colonos sediciosos proceden directamente a la aniquilación de grupos étnicos enteros *(supra,* cap. I,§5). En 1851, mientras impera la caza a los miembros de los pieles rojas, el gobernador de California sentencia:

> "Es de esperar que la guerra de exterminio entre las dos razas conduzca a la extinción de los indios; podemos pensar con aflicción y pena en este resultado, pero entorpecer el destino inevitable de esa raza está más allá del poder y de la sabiduría humana"[1217].

Inequívoco resulta el programa enunciado por el general Sherman: "Debemos responder con una violenta agresividad a los Sioux, aunque debamos llegar al exterminio de hombres, mujeres y niños. No hay otra solución para resolver el problema". En el curso de sus expediciones contra los cheyenne y los arapaho un coronel ordena matar y arrancar el cuero cabelludo incluso a los recién nacidos: "De los huevos de piojos nacen los piojos"[1218]. Todo esto no parece turbar de manera particular a Theodore Roosvelt: "No llego hasta el punto de creer que los

indios buenos sean sólo los muertos, pero creo que en nueve de cada diez es así; por otro lado no quisiera indagar demasiado a fondo ni siquiera sobre el décimo”[1219].

No se debe pensar que esta turbia ideología —en sus variantes y distintas gradaciones— se arraigue sólo en los Estados Unidos donde, por razones históricas evidentes, se advierte con más agudeza la cuestión racial. Echemos una mirada a Europa. Lord Acton observa fríamente: “Los pieles rojas se están retirando gradualmente ante los pioneros, y perecerán dentro de pocas generaciones, o bien desaparecerán en el desierto”[1220]. Existen razas —considera a su vez Disraeli— que experimentan “un exterminio sin persecución, en virtud de una irresistible ley de la Naturaleza que es fatal para los bastardos”[1221]. En realidad, no se trata de un proceso del todo espontáneo, como termina por reconocer indirectamente el propio Disraeli, cuando señala el trágico fin de los “aztecas”, “destruidos por Cortés y por un puñado de godos”, sobre la base de una “inexorable ley de la naturaleza” que sanciona la total victoria de la “raza superior” y la derrota irremediable de la “inferior”[1222]. Más explícito es Burckhardt, según el cual la “eliminación o servidumbre de las razas más débiles” parece entrar en la “gran economía de la historia mundial”[1223]. A la misma conclusión llega Renan (un autor que gusta de colocarse entre los “liberales de la ilustración”[1224] y que es apreciado por Hayek por su “importante” contribución a esta tradición de pensamiento)[1225]: las “razas semi-salvajes” estándestinadas a ser subyugadas o exterminadas por la “gran familia ario-semita”[1226].

Ni siquiera las personalidades más grandes de la tradición liberal logran oponer una eficaz resistencia a tal visión. Esto vale para Tocqueville, que mientras dibuja un retrato decididamente repugnante de los aborígenes, es un cantor apasionado del motivo de la “cuna vacía”, es decir del funesto mito genealógico estimado por los colonos. Y vale, en medida más reducida, para el propio Mill. Su discurso difícilmente puede suscitar un fuerte interés que provoque simpatía por las víctimas. Los pieles rojas parecen entrar en el ámbito de las “comunidades” cuyas condiciones, “desde el punto de vista de la cultura y el desarrollo, resultan en muy pequeño grado superiores a las de los animales más inteligentes”. En todo caso, “ninguna fuerza, excepto una imposición extranjera, podría obligar [...] a una tribu de indios de Norteamérica a someterse a las órdenes de un gobierno civil regular”[1227]. En realidad aquí no se habla ni de desaparición fatal, ni mucho menos de aniquilación de los pieles rojas; más bien

se teoriza una dictadura pedagógica temporal. Pero, como emerge de la posición que adopta otro destacado exponente del liberalismo inglés, en caso de conflictos ásperos, la dictadura sobre los bárbaros, en un inicio pedagógica, amenaza con convertirse en dictadura exterminadora. Después de la revuelta que derrota al imperio inglés en la India, Macaulay escribe:

> "Las crueldades de los nativos cipayos han inflamado la nación en una medida sin precedentes en mi memoria. Las Sociedades por la Paz, las Sociedades para la protección de los aborígenes y las sociedades para la reforma de los criminales callan. Por todas partes resuena un terrible grito de venganza [...]. El sentimiento casi universal es que en la muralla de Nueva Delhi ni un solo cipayo debería ser perdonado, y yo confieso que este es un sentimiento con el cual no puedo menos que simpatizar"[1228].

Un disenso real expresan los representantes inesperados de la tradición liberal, o sea, figuras que se mueven en sus márgenes. Mientras interpreta el conflicto social en la metrópoli según una clave socialdarwinista, Spencer protesta contra "la máxima bárbara" sobre la base de la cual los más fuertes "tienen un derecho legítimo a todos los territorios que puedan conquistar". A la expropiación de los derrotados en realidad sigue su "exterminio": los que sufren las consecuencias no son sólo los "indios de América del Norte" y los "nativos de Australia"; en la India "ha sido infligida la muerte a regimientos enteros", culpables de "haber osado desobedecer las órdenes tiránicas de sus opresores"[1229]. Desgraciadamente, "hemosentrado en una época de canibalismo social en el cual las naciones más fuertes están devorando a las más débiles"; entonces podemos decir que "por todas partes los blancos salvajes de Europa están superando ampliamente a los salvajes de color"[1230]. En realidad, Spencer apunta su dedo acusador contra la "colonización estatal" *(state colonisation)*[1231] contra el estatalismo que ya se está difundiendo a todos los niveles: ¡como si este estatalismo no hubiese acompañado la historia del Occidente liberal desde sus inicios y como si las prácticas horribles denunciadas por Spencer no hubieran sido promovidas a menudo, en realidad, en nombre del autogobierno y de la libre disponibilidad de la propiedad y no se hubieran configurado —para usar las palabras de Hobson— como "masacre privada" *(supra,* cap. VII, § 1)!

4. LA "SOLUCIÓN FINAL Y COMPLETA" DE LA CUESTIÓN INDIA Y NEGRA

Y precisamente Hobson (un autor contiguo a los ambientes *liberales,* tildados de "socialistas" por Mises y Hayek) sintetiza eficazmente el comportamiento que, frente a los bárbaros, asume Occidente y, en primer lugar, el Occidente liberal, que va a la cabeza de la expansión colonial hacia el Far West o más allá del mar: sobreviven las poblaciones que "pueden ser explotadas con ganancia por parte de los colonizadores blancos superiores", mientras las demás "tienden a desaparecer" o a ser exterminadas[1232]. En efecto, a partir de finales del siglo XIX deviene obsesivo el motivo de la desaparición fatal de los salvajes y los pueblos inutilizables como fuerza de trabajo forzado. Quienes esgrimen ese motivo son a menudo autores que al mismo tiempo saludan el triunfo de las instituciones y de las ideas liberales en el mundo civilizado. En 1885 en los Estados Unidos goza de un extraordinario éxito el libro de un pastor protestante, Josiah Strong. Celebra con pasión la "libertad", el "autogobierno", el "derecho del individuo a sí mismo"[1233]; constantemente se remite a Burke, Tocqueville, Guizot, Macaulay, Spencer; confirma con claridad y énfasis la primacía del mundo anglo-sajón, al que le corresponde el mérito de encarnar de manera privilegiada al mismo tiempo "el amor por la libertad" y el "genio de la colonización"[1234], que expande el área de la libertad. Pero esta expansión implica también la ya inevitable "extinción de las razas inferiores"[1235]. De manera análoga argumenta, a inicios del siglo XX, Albert J. Beveridge, senador republicano y relevante personalidad política estadounidense: el homenaje hecho al "Evangelio de la libertad", a los "hijos de la libertad"[1236] y, en particular, a los Estados Unidos como país y "pueblo que ofrece la libertad" y la expande por todo el mundo, va a la par de la afirmación según la cual es "parte del plan inescrutable del Omnipotente la desaparición de las civilizaciones inferiores y de las razas decadentes *[decaying races]* frente a la avanzada de las civilizaciones superiores formadas por tipos más nobles y más viriles de hombres"[1237].

Surge hasta una palabra de orden, que en el siglo XX asume un significado genocida inequívoco y experimenta una trágica fortuna: si bien Strong invoca la "solución final y completa *[final and complete solution*], indicada por Dios, del grave problema del paganismo difundido entre los pueblos inferiores"[1238], en 1913, en un libro aparecido en Boston evoca ya en el título la "solución final"*[ultimate solution]* de la cuestión negra. Tampoco en este caso se trata de un autor ajeno al mundo liberal, y no sólo por el hecho de que vive y trabaja en los Estados Unidos, agitando ideas difundidas y retomadas incluso por prestigiosas personalidades políticas de la época. Lejos de añorar la "práctica repugnante" de la esclavitud, se identifica con los "pocos hombres liberales y de

luces” o sea, con los “intelectos liberales”, que hubieran querido abolirla ya en el momento de la promulgación de ese “espléndido instrumento” que fue la Constitución de los Estados Unidos, “destinada a convertirse en la estrella polar del más grande poder temporal de la historia”[1239]. Y, sin embargo, en la tierra de la libertad no hay lugar para las razas intelectualmente incapaces de participar en la “civilización y cultura caucásica” superior[1240]. Para llegar a esta conclusión, el autor sigue las huellas de Franklin y Jefferson. Por fortuna, la naturaleza y la ley de la “supervivencia del más adaptado” ya están actuando por su cuenta: los afro-norteamericanos son atacados por la tuberculosis, por la pulmonía, por las enfermedades venéreas y por otras enfermedades que confirman la inferioridad natural de este pueblo; “son pocos los niños negros que nacen sin tendencias escrofulosas, raquitismo, ceguera” u otros signos de “infección ancestral”. La “solución final” de la “cuestión negra” está a la vista y será una feliz réplica de la solución final de la cuestión amerindia[1241] que ya se había verificado. Para decirlo con palabras de un senador del Sur situado en esta misma longitud de onda: “La ley divina de la evolución, la supervivencia del más adaptado y la extinción del inadaptado, está actuando”, y esta aportará un toque de blanco al Sur y a los Estados Unidos en su conjunto[1242], el toque de blanco con el que Franklin ya había soñado.

En efecto, los pieles rojas ya habían sido ampliamente borrados de la faz de la tierra. En 1876, para celebrar sus 100 años de existencia como país independiente, los Estados Unidos organizan en Filadelfia una exposición que llama la atención del mundo sobre su extraordinario desarrollo. Junto a las maravillas de la industria y de la técnica, muestras colaterales exhiben “niños salvajes de Borneo, un caballo de cinco patas y figuras de cera de famosos jefes indios”[1243]. En el verano de 1911 en un área remota de California es descubierto un indio que no logra comunicarse ni en inglés ni en español. Etnólogos expertos aceptan más tarde que se trata de un sobreviviente de la tribu yahi, exterminada en gran medida en el curso de una generación. El desconocido, que rechaza decir su nombre o contar la historia de su familia destruida, es llevado a un museo, donde deviene objeto de gran curiosidad y diversión para adultos y niños, más aún porque la prensa local atrae la atención sobre el “último aborigen”, sobre el “hombre salvaje de California”, sobre el “genuino sobreviviente de la barbarie de la edad de piedra”. Tras la muerte, su cerebro fue oportunamente conservado para ulteriores estudios[1244]. Un gran filósofo, Edmund Husserl, de segura orientación liberal y democrática, observará una veintena de años después, desgraciadamente sin ningún acento crítico, lo siguiente: totalmente ajenos a

Europa y a Occidente, los indios, o mejor sus sobrevivientes, “son mostrados en los barracones de las ferias”[1245].

5. DEL SIGLO XIX AL XX

En los años que preceden al estallido de la Segunda Guerra Mundial, vemos acumularse un gigantesco material explosivo. A fines del siglo XIX, a la formación en Inglaterra de la *Liberty and Property Defence League* corresponde en los Estados Unidos la formación de las *White Leagues* (y del Ku Klux Klan); se trata de bloquear o rechazar las dos luchas por el reconocimiento que ya conocemos: del otro lado del Atlántico, la reconquista de la supremacía blanca registra su triunfo ya a partir de 1877; en Europa, la Liga para la defensa de la libertad y de la propiedad deberá esperar hasta 1922 para conseguir, en Italia, su primera victoria. A la persistente inquietud de los siervos o ex siervos en la metrópoli y de los esclavos y semi esclavos coloniales o de origen colonial y a la creciente agresividad de los ambientes sociales y políticos que se sienten amenazados por estas dos agitaciones, se agregan, en el ámbito de la comunidad de los libres y de la estirpe teutónica (anteriormente celebrada en su conjunto como el pueblo o la raza elegida de la libertad), contradicciones que tienden a asumir una forma antagónica. Y, además, estosmúltiples conflictos son exacerbados más tarde por un clima ideológico caracterizado por el éxito de tendencias —el socialdarwinismo, la lectura en clave racial de la historia y la teoría del complot— presentes desde el inicio en el ámbito de la tradición liberal, pero que ahora hallan una resistencia cada vez más débil, haciendo así imposible una comprensión racional *y* una limitación del conflicto. No por casualidad hemos escuchado resonar dos funestas palabras de orden: la primera proclama que “todo es raza”; la segunda invoca la “solución final” o bien ¡la “solución final y completa” de la cuestión racial!

El elemento de continuidad entre el siglo XIX y el XX no se le ha escapado a toda una serie de estudiosos y, digamos, de estudiosos que no levantan sospechas de hostilidad preconcebida con respecto al mundo liberal. Si bien Hannah Arendt obvia generosamente la república norteamericana (a la que correspondía el mérito de haberle dado refugio), sin embargo, para explicar la génesis del totalitarismo del siglo XX toma como ejemplo las colonias del imperio británico: es en este ámbito que ve la luz “una nueva forma de gobierno”, “una forma de gobierno más peligrosa que el despotismo y la arbitrariedad”[1246] y es en este ámbito que comienza a surgir la tentación de las “masacres administrativas” como instrumento para mantener el dominio[1247]. Pero en este contexto resulta

sobre todo interesante el hecho de que no pocos estudiosos estadounidenses, con el fin de explicar la historia de su país, recurran a la categoría de "democracia para el pueblo de los señores" o sea, de *Herrenvolk democracy,* con una elocuente mezcla lingüística de inglés por un lado y de alemán por el otro, y de un alemán que remite en muchos sentidos a la historia del Tercer Reich.

No sólo el sistema de campos de concentración en su conjunto, sino también cada una de las instituciones con régimen de encierro del siglo XX habían comenzado a dibujarse mucho antes del final de la presunta *belle époque.* Debemos comenzar por la deportación. Las sucesivas deportaciones sangrientas de los indios —partiendo de la que comenzó en la Norteamérica de Jackson (señalada como modelo de democracia por Tocqueville)— nos remiten a los "horrores provocados por los nazis con el tratamiento infligido por ellos a los pueblos sometidos"[1248]. Los pieles rojas no son las únicas víctimas de esta práctica. La trata de los negros representa "la más masiva dislocación involuntaria de seres humanos de toda la historia"[1249]. Más tarde los deportados fueron obligados a trabajar en una plantación esclavista, que presentaba cierta analogía con el campo de concentración[1250]. La comparación no debe parecer excesiva. Precisamente en este ámbito el proceso dedes-humanización alcanzó puntas difícilmente igualables. En Jamaica, en el imperio liberal británico de mediados del siglo XVIII, vemos poner en práctica un tipo de castigo de por sí elocuente: "un esclavo era obligado a defecar en la boca del esclavo culpable, que después era cosida durante cuatro o cinco horas"[1251]. También los compañeros del todo inocentes eran obligados a tomar parte en la deshumanización de la víctima y, con ella, del grupo étnico común de pertenencia. Si todo esto pudiera parecer no suficientemente cruel, pensemos entonces en los métodos con los cuales, entre fines del siglo XIX e inicios del XX, se impone en los Estados Unidos la supremacía blanca:

> "Las noticias de los linchamientos eran publicadas en periódicos locales y se agregaban vagones suplementarios a los trenes para los espectadores, en ocasiones millares, provenientes de localidades a kilómetros de distancia. Para asistir al linchamiento, los niños podían tener un día libre en la escuela. El espectáculo podía incluir la castración, el desollamiento, la quema, el ahorcamiento, los fusilamientos. Los *souvenirs* para quienes quisieran adquirirlos podían incluir los dedos de las manos y de los pies, los dientes, los huesos y hasta los genitales de la víctima, así como tarjetas ilustrativas del acontecimiento"[1252].

De nuevo estamos ante un proceso de des-humanización difícil de igualar.

Primero en el Norte y después —tras el fin de la guerra de secesión— en el Sur, los negros en teoría "libres" sufren humillaciones y persecuciones de todo género; se convierten en blanco de verdaderos "pogrom"[1253] —subraya un historiador, recurriendo a un lenguaje que una vez más exige nuestra atención. Dichos actos son ejecutados por bandas que ya estaban en acción en el Norte en los años 20 y 30 del siglo XIX y que, más tarde, en el Sur asumen una forma completa en el Ku Klux Klan, una organización que parece anticipar las "camisas negras" del fascismo italiano y las "camisas pardas" del nazismo alemán[1254]. No menos brutal que la violencia extra-legal es la justicia oficial: en el Sur los negros continúan siendo sometidos a un sistema penitenciario tan sádico, que hace pensar en los "campos de prisión de la Alemania nazi"[1255].

Lo que tienen en común las dos situaciones es, en todo caso, la violencia de la ideología racista. Theodore Roosvelt puede tranquilamente ser comparado con Hitler[1256]. Más allá de las personalidades individuales conviene no perder de vista el cuadro general: "los esfuerzos por preservar la 'pureza de la raza' en el Sur de losEstados Unidos anticipaban algunos aspectos de la persecución desencadenada por el régimen nazi contra los hebreos en los años 30 del siglo XX".

Si además se tiene presente la regla según la cual en el Sur de los Estados Unidos bastaba una sola gota de sangre impura para ser excluido de la comunidad blanca, se impone una conclusión: "La definición nazi de un hebreo nunca fue tan rígida como la precisa norma *the one drop rule,* prevaleciente en la clasificación de los negros en las leyes sobre la pureza de la raza en el Sur de los Estados Unidos"[1257].

Y hay más, ¡de *Nazi Connection* o bien de "herencia norteamericana" presente en el nazismo han hablado recientemente dos estudiosos estadounidenses para explicar la parábola de la eugenesia, esta "ciencia" nacida en la Inglaterra liberal y difundida de manera masiva en el otro país clásico de esta tradición de pensamiento, que experimenta sus máximos triunfos en el Tercer Reich![1258] Con tal propósito se verifica más bien una paradoja. Desaparecidas junto a la Alemania hitleriana, las medidas eugenéticas continúan sobreviviendo durante algún tiempo en los Estados Unidos. Veamos cuál es la situación en 1952: "Hasta hoy una treintena de Estados de la Unión prohiben el 'matrimonio interracial'. En casi todos los Estados el cruce racial es un delito de felonía", en los demás "es un delito de menor gravedad". Elementos de

contaminación son considerados no sólo los “negros” sino también, en algún que otro Estado, los “mulatos”, los “indios”, los “mongoles”, los coreanos, “miembros de la raza malaya”, chinos, toda “persona de descendencia negra u india hasta la tercera generación incluida”, o sea, toda “persona que tenga un octavo o más de sangre negra, japonesa o china” o también “que tenga un cuarto o más” de sangre kanaka (hawaiano)”[1259]. Quien reporta estos datos es un estudioso estadounidense, quien más tarde se ve obligado a sacar una amarga conclusión a propósito del “racismo” (y del nazismo): “El monstruo que ha logrado abalanzarse libremente sobre el mundo es en buena parte nuestra creación, y estemos o no dispuestos a afrontar la realidad, todos nosotros, individual o colectivamente, somos responsables de la horrenda forma que ha asumido”[1260].

Finalmente, el genocidio. Un eminente estudioso como Tzvetan Todorov ha definido el aniquilamiento de los pieles rojas, cuyo capítulo final se consuma primero en las colonias inglesas en Norteamérica y después en los Estados Unidos, como el “mayor genocidio de la historia de la humanidad”[1261]. Otros autores, a propósito de la tragedia de los nativos en América, en Australia o en las colonias inglesas en general, han hablado respectivamente de “holocausto americano” (o bien de “solución final” de la cuestión de los amerindios), de “holocausto australiano” yde “holocaustos tardovictoriano”[1262]. Para no hablar ya del “holocausto negro” —el traslado y la esclavización de los sobrevivientes, uno de cada tres o cuatro—, sobre el que tratan de llamar la atención los afro-norteamericanos, y que ha visto como gran protagonista al mundo liberal. Finalmente, catalogado como el protagonista de una tragedia que debe considerarse el prototipo de los genocidios del siglo XX, el principal responsable (sir Trevelyan) de la política inglesa que a mediados del siglo XIX conduce a la muerte por inanición a varios centenares de miles de irlandeses ha sido en ocasiones definido como el “proto-Eichmann”[1263].

No es este el lugar para proceder a una comparación de las masacres, de las diezmas o de los genocidios ni para discutir la pertinencia de las categorías utilizadas para describirlos. Sin embargo un punto me parece claro: es banalmente ideológico caracterizar la catástrofe del siglo XX como una especie de nueva invasión bárbara que de improviso agrede una sociedad sana y feliz y arremete contra ella. El horror del siglo XX proyecta su sombra sobre el mundo liberal, incluso si se ignora la suerte reservada a los pueblos de origen colonial. Como “sociedad totalitaria” ha sido definida la que en Australia devora a los deportados desde Inglaterra[1264]. Y en particular, con referencia al “desarrollo del

capitalismo industrial" precisamente en Inglaterra, ha sido afirmado que "el gulag no es una invención del siglo XX"[1265]. La hagiografía tradicional resulta inconsistente incluso si, en la reconstrucción del mundo liberal, nos limitamos al análisis de la metrópoli y de la comunidad blanca.

Tomemos a un autor ensalzado por Tocqueville como el punto más elevado de la tradición liberal. Jefferson evoca el espectro del genocidio en tres contextos sensiblemente distintos: a propósito de los indios habla del "exterminio" como de un proceso en curso en los Estados Unidos, que ya no puede ser detenido y que sin embargo debe ir exclusivamente a la cuenta de los ingleses. Por otra parte él señala en el "exterminio" de los negros el resultado inevitable de la utopía de la construcción de una sociedad multirracial. En fin, vive el enfrentamiento con Inglaterra como una guerra total, destinada a desembocar en el "exterminio" de uno de los dos contendientes (*supra*, cap. I, §5; cap. V, §14; cap. VIII, §16). Como vemos, incluso un conflicto del todo interno a la comunidad de los libres suscita una violencia ideológica que bien puede hacernos pensar en el siglo XX.

6. DESPUÉS DE LA CATÁSTROFE Y MÁS ALLÁ DE LA HAGIOGRAFÍA: LA HERENCIA PERMANENTE DEL LIBERALISMO

El horror del siglo XX no esalgo que irrumpe de improviso y desde fuera en un mundo de convivencia pacífica. Por otra parte, no contentarse con el cuadro edificante de la hagiografía habitual para colocarse en el terreno de lo real, con sus contradicciones y sus conflictos, no significa en modo alguno desconocer losméritos y los puntos fuertes de la tradición de pensamiento que es objeto de estudio aquí. En realidad, es necesario decir adiós de una vez y para siempre al mito del paso gradual y pacífico, y a partir de motivaciones e impulsos puramente internos, del liberalismo a la democracia, o sea del disfrute generalizado de la libertad negativa al reconocimiento a escala cada vez más amplio de los derechos políticos.

Mientras tanto, resulta del todo imaginario el presupuesto de este discurso: la comunidad de los libres se impone reivindicando para sí, al mismo tiempo, la libertad negativa y positiva, y excluyendo de ambas a las poblaciones de origen colonial, a la semiesclava y a los siervos de la metrópoli. Por otra parte, quisiera hacer valer una serie de razones que expongo aquí en orden de importancia creciente.

En primer lugar, no hay que olvidar que los clásicos de la tradición liberal no sólo hablan con desinterés, hostilidad y en ocasiones con abierto desprecio de la

democracia, sino que consideran su aparición como una ruptura arbitraria e intolerable del pacto social y, por tanto, como una causa legítima de "llamado al cielo" (para decirlo con Locke) o bien a las armas.

En segundo lugar hay que tener presente que las cláusulas de exclusión han sido superadas no de manera indolora, sino a través de violentas convulsiones y en ocasiones de inaudita violencia. La abolición de la esclavitud junto a la guerra de Secesión ha costado a los Estados Unidos más víctimas que los dos conflictos mundiales juntos. En lo que respecta a la discriminación censal, el ciclo revolucionario francés ha ofrecido una contribución decisiva a su eliminación. En fin, en grandes países como Rusia, Alemania, los Estados Unidos el acceso de las mujeres a los derechos políticos tienen detrás las convulsiones bélicas y revolucionarias de inicios del siglo XX.

En tercer lugar, además de no ser indoloro, el proceso histórico que desemboca en la llegada de la democracia resulta multilineal. La emancipación, es decir la adquisición de derechos anteriormente no reconocidos y no disfrutados, puede ir seguida de una des-emancipación, es decir de la privación de aquellos derechos cuyo reconocimiento y disfrute los excluidos habían logrado arrebatar. Habiéndose impuesto en Francia durante la revolución de febrero de 1848, el sufragio universal (masculino) es eliminado dos años después por la burguesía liberal, y poco después es reintroducido como consecuencia no de un proceso de maduración del liberalismo, sino más bien del golpe de Estado de Luis Napoleón, quien se sirve deél para simular el rito de la aclamación plebiscitaria. En este ámbito el ejemplo más clamoroso lo ofrecieron los Estados Unidos. El fin de la guerra de Secesión inaugura el período más feliz en la historia de los afro-norteamericanos, los cuales conquistan ahora los derechos civiles y políticos y entran a formar parte de los organismos representativos. Pero se trata de una especie de breve intervalo de la tragedia. El compromiso que en 1877 se establece entre los blancos del Norte y del Sur implica para los negros la pérdida de los derechos políticos y, a menudo, de los propios derechos civiles, como es testimoniado por el régimen de segregación racial y por la violencia salvaje de los pogrom y de los linchamientos. Esta fase de des-emancipación, que se desarrolla en el marco de una sociedad que continúa autodefiniéndose como liberal, dura casi un siglo.

Existe además una cuarta razón. El proceso de emancipación a menudo ha tenido un impulso del todo ajeno al mundo liberal. No se puede comprender la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas sin la revolución negra de Santo Domingo, vista con horror —y a menudo combatida— por el mundo liberal en su conjunto. Cerca de 30 años después la institución de la esclavitud es

eliminada también en los Estados Unidos; pero sabemos que los abolicionistas más fervientes son acusados por sus adversarios de estar influenciados o contagiados por las ideas francesas y jacobinas. A la breve experiencia de democracia multirracial sigue una larga fase de des-emancipación conforme a una supremacía blanca de carácter terrorista. ¿Cuándo interviene el momento del vuelco? En diciembre de 1952 el ministro estadounidense de Justicia envía a la Corte Suprema, empeñada en discutir la cuestión de la integración en las escuelas públicas, una carta elocuente: “La discriminación racial ayuda a la propaganda comunista y también suscita dudas entre las naciones amigas acerca de la intensidad de nuestra devoción a la fe democrática”. Washington —observa el historiador norteamericano que reconstruye tal historia— corría el peligro de alejar de sí a las “razas de color” no sólo en Oriente y en el Tercer Mundo, sino en el corazón mismo de los Estados Unidos: también aquí la propaganda comunista alcanzaba un considerable éxito en su intento por ganarse a los negros para la “causa revolucionaria”, destruyendo en ellos la “fe en las instituciones norteamericanas”[1266]. Mirándolo bien, lo que pone en crisis, primero la esclavitud y después el régimen terrorista de supremacía blanca son, respectivamente, la revuelta de Santo Domingo y la Revolución de Octubre. La afirmación de un principio esencial, si no del liberalismo, como quiera que sea sí de la democracia liberal (en el sentido actual del término) no puede ser imaginada sin la contribución decisiva de los dos capítulos de historia mayormente odiados por la cultura liberal de la época.

Finalmente, la quinta y última razón, la más importante de todas. Me refieroal entrecruzamiento de emancipación y des-emancipación que definen las etapas individuales del proceso de superación de las cláusulas de exclusión que caracterizan la tradición liberal. En los Estados Unidos la desaparición de la discriminación censal y el éxito del principio de la igualdad política son favorecidas por la contención cuantitativa y por la neutralización política y social de las “clases peligrosas”, gracias a la expropiación y deportación de los indios —que durante largo tiempo permite ampliar la clase de los propietarios de tierras— y a la esclavización de los negros; en Europa la extensión del sufragio en el siglo XIX va a la par con la expansión colonial y con la imposición del trabajo forzado en perjuicio de los pueblos o de las “razas” consideradas bárbaras o menores de edad. Este entrecruzamiento se presenta a veces en forma decididamente trágica. Objeto de humillaciones, discriminaciones y persecuciones de todo género en el Sur, los afro-norteamericanos tratan de conquistar el reconocimiento participando en primera fila en las guerras de la Unión. Y he aquí que en determinados ambientes se comienza a rendir homenaje

al coraje mostrado por los soldados de color en la batalla de Wounded Knee[1267]. Es decir, ¡la esperanza de emancipación de los negros pasa—está obligada a pasar— a través de su participación activa en el aniquilamiento de los pieles rojas!

Sin embargo, precisamente de esta reconstrucción histórica, apartada de cualquier tono apologético y edificante, emergen los méritos reales y los puntos fuertes reales del liberalismo. Dando prueba de una extraordinaria ductilidad, éste ha tratado constantemente de responder y adaptarse a los retos del tiempo. En realidad, bien lejos de ser espontánea e indolora, esta transformación ha sido impuesta en gran parte desde fuera, por parte de los movimientos políticos y sociales con los que el liberalismo ha chocado dura y repetidamente. Pero justo en eso reside la ductilidad. El liberalismo ha sabido aprender de su antagonista (la tradición de pensamiento que, partiendo del "radicalismo" y pasando a través de Marx, desemboca en las revoluciones que, de distintas maneras, se remiten a él) mucho más de cuanto su antagonista haya sabido aprender del liberalismo. Sobre todo, el antagonista no ha sabido aprender lo que constituye el segundo gran punto fuerte del liberalismo. En realidad, el proceso de aprendizaje a partir del liberalismo no es nada fácil, al menos para aquellos que quieren superar las cláusulas de exclusión que atraviesan con profundidad esta tradición de pensamiento. Ninguna otra más que ella se ha empeñado en analizar el problema decisivo de la limitación del poder. Sin embargo, históricamente, esta limitación del poder ha ido a la par con la delimitación de un estrecho espacio sagrado: madurando una autoconciencia orgullosa y exclusivista, la comunidad de los libres que lo habita es impulsada a considerar como legítima la esclavización, o sea, el sometimiento más o menosexplícito, impuesto a la gran masa dispersa en el espacio profano. En ocasiones se ha llegado incluso a la diezma y al aniquilamiento. ¿Ha desaparecido por completo esta dialéctica sobre la base de la cual el liberalismo se transforma en una ideología del dominio y hasta en una ideología de la guerra?

En lo que respecta a la economía tenemos lo siguiente: alejándose claramente de cualquier utopía insípida de una armonía social privada milagrosamente de cualquier elemento de contradicción, de conflicto y de tensión, el pensamiento liberal ha insistido con fuerza en la necesidad de la competencia entre los individuos en el ámbito del mercado, con el objetivo de lograr el desarrollo de la riqueza social y de las fuerzas productivas. Es un gran mérito histórico ulterior que debe ser reconocido. Pero también a este nivel han emergido las terribles cláusulas de exclusión que ya conocemos. Lejos de ser el lugar donde todos los individuos se encuentran libremente como vendedores y adquirientes de

mercancías, durante siglos el mercado liberal ha sido el lugar de la exclusión, de la deshumanización y hasta del terror. Los antepasados de los actuales ciudadanos negros han sido mercancías, adquirientes y vendedores no autónomos. Y durante siglos el mercado ha funcionado como instrumento de terror: antes de la fusta, lo que impuso la obediencia total al esclavo provenía ya de la amenaza de su venta, como mercancía que se intercambiaba en el mercado separada de los demás miembros de su familia[1268]. Durante largo tiempo también fueron vendidos y adquiridos en el mercado los siervos blancos por contrato, condenados así a una suerte no muy distinta de aquella reservada a los esclavos negros; en nombre del mercado han sido reprimidas coaliciones obreras y han sido desconocidos y negados los derechos económico-sociales, con la consiguiente mercantilización de aspectos esenciales de la personalidad y la dignidad humana (la salud, la instrucción, etc.). En casos extremos el culto supersticioso del Mercado ha sellado enormes tragedias. Como la que en 1847 ve a Inglaterra condenar a la muerte por inanición a una enorme masa de individuos concretos (irlandeses). ¿Todo esto es un capítulo de historia definitivamente cerrado? Y más aún: ¿el liberalismo ha dejado atrás definitivamente la dialéctica de emancipación/des-emancipación, con los peligros de regresión y restauración implícitos en ella, o bien tal dialéctica está todavía bien viva, gracias también a las ductilidad que es propia de esta corriente de pensamiento?

Y, sin embargo, por difícil que pueda resultar tal operación para aquellos que están empeñados en superar las cláusulas de exclusión del liberalismo, asumir la herencia de esta tradición de pensamiento es una tarea absolutamente ineludible. Por otra parte, demasiado importantes y demasiado evidentes resultan los méritos de liberalismo para que haya necesidad de atribuirle otros del todo imaginarios. Entre estos últimos entra la presunta capacidad espontánea de auto-corrección,que a menudo se le atribuye. Si se parte de tal presupuesto, del todo inexplicable resulta la tragedia, en primer lugar, de los pueblos sometidos a esclavitud o semiesclavitud, o bien deportados, diezmados y aniquilados; se trata de una tragedia que, lejos de ser impedida o bloqueada por el mundo liberal, se ha desarrollado en estrecha conexión con él. Inconsistente en el plano historiográfico, la hagiografía tradicional es hasta un insulto a la memoria de las víctimas. Sólo en contraposición con las eliminaciones y transfiguración difundidas, el libro que ahora llega a su fin se presenta como una “contrahistoria”: decir adiós a la hagiografía es la condición preliminar para arribar al terreno de la historia.

ÍNDICE

El liberalismo, a decir de sus defensores, es la tradición de pensamiento que centra su preocupación en la libertad del individuo. Pero entonces, ¿cómo explicar que esa celebración de la libertad pueda en sus orígenes ir de la mano de la consideración de los trabajadores asalariados como simples instrumentos de trabajo, o con la teorización del despotismo y la persistencia de la esclavitud en el mundo colonial?

En este libro Losurdo indaga en esas contradicciones y en las zonas de sombra que corrientemente eluden los estudiosos, construyendo una contrahistoria que pone de manifiesto la dificultad que entraña conciliar su defensa teórica de la libertad con la realidad de las relaciones políticas y sociales.

DOMENICO LOSURDO (Sannicandro di Bari, 1941) enseña Historia de la Filosofía en la Università degli Studi di Urbino. Entre sus últimos libros se encuentran *La comunità, lamorte, l’Occidente. Heidegger e l’“ideología della guerra”*;*Hegel e la libertà dei moderni*; *Democrazia o bonapartismo*; *Nietszche, il ribelle*

aristocrático; *Il peccato originale del Novecento*; e *Il revisionismo storico. Problemi e miti.*

Notas

[←1]

Tocqueville (1951-), vol. II, t.1, pp. 69-70 (*L'Antico regime e la rivoluzione,* de ahora en adelante A R, Prefacio).

[←2]
Calhoun (1992), p. 529.

[←3]
Calhoun (1992), p. 528-31. 459.

[←4]
Calhoun (1992), p. 30-31.

[←5]
Calhoun (1992), p. 30-33.

[←6]
Calhoun (1992), p. 474.

[←7]
Calhoun (1992), p. 582.

[←8]
Calhoun (1992), p. 529, 473.

[←9]

Acton (1985-88), vol. I, pp. 240-250; vol. III, p. 593. 9.Post (1953), p. VII.

[←10]

Post (1953), p. VII.

[←11]

Lence (1992), p. XXIII.

[←12]

Sartori (1976, p. 151; 1987, pp. 239, 252).

[←13]
Calhoun (1992).

[←14]

Furet, Richet (1980), pp. 120-21, 160-61.

[←15]

Mill (1963-91), vol. XXI, p. 157; Mill (1963-91), vol. I, p. 267 (= Mill, 1976, p. 209).

[←16]
Locke (1993c), p. 196 (art. CX).

[←17]
Davis (1975), p. 45.

[←18]
Calhoun (1992), p. 374.

[←19]

Cranston (1959), pp. 114-15; Thomas (1997), pp. 199, 201.

[←20]

Calhoun (1992), p. 590.

[←21]
Freidel (1968), pp. 278, 235-59.

[←22]

Morgan (1972), p. 11; véase Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 750, nota 197; en español=Marx, Engels (1973), t. 1, p. 699, nota 12.

[←23]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 750, nota 197; en español=Marx, Engels (1973), t. l,p. 699, nota 12.

[←24]
Morgan (1995), p. 325.

[←25]
Bourne (1969), vol. I, p. 481; Locke (1976-89). vol. V-VII, passim.

[←26]

Jefferson (1984), p. 1134 (carta al conde de Buchan, 10 de julio de 1803).

[←27]

Morgan (1995), p. 382; Pocock (1980), p. 888.

[←28]

Paine (1995), p. 45 nota.

[←29]

Smith (1987), p. 309 (carta a A. Davidson, 16 de noviembre de 1787).

[←30]

Davis (1971), pp. 423-27; p. 425.

[←31]
Smith (1982), pp. 452-53, 182.

[←32]

Schlesinger Jr. (a cargo de, 1973), pp. 915-21.

[←33]
Calhoun (1992), p. 473.

[←34]

Blackstone (1979), vol. I, p. 6 (Introducción, sec. 1).

[←35]
Montesquieu (1949-51), vol. I, p. 884.

[←36]
Blackstone (1979), vol. I, pp. 122-23 (lib. I, cap. 1).

[←37]

Poner (1983), pp. 115-16.

[←38]

Burke (1826), vol. III, pp. 123-24, 66 (=Burke, 1963, pp. 142-43,100).

[←39]
Boucher, cit. En Zimmer (1978), p. 153.

[←40]

Lealista: Durante la Guerra de Independencia norteamericana, los que permanecieron fieles a la monarquía inglesa contra los insurgentes. (N. de la traductora)

[←41]

Burke (1826), vol. III, p. 135.

[←42]

Shain (1994), p. 290.

[←43]
Potter (1983), p. 16.

[←44]

Franklin (1987). pp. 646-47.

[←45]

Foner (2000), p. 54.

[←46]
Boucher, cit. en Zimmer (1978), p. 297.

[←47]
Millar (1986), p. 294 (=Millar, 1989, p. 239).

[←48]

Sharp, cit. en Davis (1975), pp. 272-73, 386-87.

[←49]

Franklin (1987), pp. 648-49.

[←50]

Véase Davis (1975), p. 273; Jennings (2003), pp. 174-75.

[←51]

Morgan (1995), pp. 5-6.

[←52]
Foner (2000), p.61.

[←53]

Burke (1826), vol. III, pp. 67-68 (=Burke, 1963, pp, 101-102).

[←54]
Blackburn (1990), p. 80.

[←55]
Drescher (1987), p. 174, nota 34.

[←56]

Drescher (1987), p. 170, nota 19

[←57]

Gee, cit. en Hill (1977), p. 260.

[←58]

Postlethwayt, cit. en Davis (1971, p. 187; Wolf (1990), pp. 291-92.

[←59]

Postlethwayt. cit. En Jennings (2003), p. 212.

[←60]

Blackburn (1990), p. 143.

[←61]
Dunn (1998), pp. 463-65.

[←62]

Es la definición de Marx (Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 788; en español= Marx, Engels (1973), t. 1, p. 740.

[←63]

Tucker (1993-96), vol. V, pp. 21-22.

[←64]

Bourne (1969), vol. I, p. 481.

[←65]

Drescher (1999), pp. 203, 199.

[←66]
Wallerstein (1978-95), vol. II, p. 66.

[←67]
Jennings (2203), p. 24.

[←68]

Davis (1986), p. 75.

[←69]

Hill (1977), p. 175.

[←70]

Drescher (1999), p. 215.

[←71]

Voltaire (1982), p. 94 (cap. XIX); en español=Voltaire 1975, p. 70.

[←72]

Condorcet (1968), vol. VII, p. 135.

[←73]

Boucher, cit. en Zimmer (1978), p. 297.

[←74]
Zilversmit (1969), pp. 165, 182.

[←75]

Drescher (1999). pp. 211, 218, 196.

[←76]

Paine (1995), pp. 35, 137.

[←77]

Commager (a cargo de, 1963), vol. I, pp. 208-209.

[←78]

Delanoë, Rostkowski (1991), p. 39 (carta de Washington al amigo W. Crawford, 21 de septiembre de 1767).

[←79]

Washington (1988), pp. 475-76 (mensaje presidencial del 25 de octubre de 1791).

[←80]

Delanoë, Rostkowski (1991), pp. 50-52 (carta de Washington a J. Duane, 7 de septiembre de 1783).

[←81]

Franklin (1987), p. 1422.

[←82]
Franklin (1987), p. 98.

[←83]
Burke (1826), vol. III, pp. 63-64 (=Burke, 1963, pp. 98-99).

[←84]

Boucher, cit. en Zimmer (1978), pp. 294-95.

[←85]
Calloway (1995), pp. 278, 272.

[←86]

Ryerson (1970), vol. 1, pp. 297-98 y nota; vol. II, p. 100.

[←87]

Jefferson (1984), pp. 1312-13 (carta a A. von Humboldt, 6 de diciembre de 1813).

[←88]

Marx, Engels (1955-89), vol. XVI, p. 447.

[←89]

Fredrickson (1982), pp. 14-16.

[←90]
Hill (1977), p. 185.

[←91]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, pp. 779-80 ; en español=Marx, Engels (1973), t. 1. pp. 732-33 ; véase Sombart (1987), vol. I, t. 2, p. 709.

[←92]
Defoe (1982), p. 69.

[←93]
Laboulaye (1863a), p. VIII; Guizot (1859), pp. 41-42.

[←94]
Grozio (1973), p. 106-107.

[←95]

Hanke (1959), p. 41.

[←96]

Pagden (1998), p. 43.

[←97]
Locke (1993b), p. 202 (=Locke, 1977, p. 111).

[←98]

Lecky (1883-88), vol. I, pp. 296-97.

[←99]

Locke (1993b), p. 203 (=Locke, 1977, p. 112).

[←100]

Véase Finkelman (1996), pp. 3-5.

[←101]

Hegel (1969-79), vol. III, p. 35.

[←102]

Arendt (1983), p. 74.

[←103]
Condorcet (1968), vol. 111, pp. 647-48.

[←104]
Millar (1986), pp. 258, 261 (=Millar, 1989, pp. 219-20).

[←105]
Condorcet (1968), vol. III, pp. 648.

[←106]

Malouet (1788), p. 152.

[←107]
Baudry *des* Lozières (1802), pp. 48,156.

[←108]

Tucker (1993-96), vol. V, p. 53.

[←109]

Tucker (1993-96), vol. V, pp. 103-104.

[←110]

Boucher, cit. en Zimmer (1978), p. 296.

[←111]
Foner (2000), p. 60.

[←112]
Finkelman (1996), p. 3.

[←113]

Condorcet (1968), vol. VII, p. 126.

[←114]
Bodin (1988), vol. I, pp. 257-59, 250 (lib. I, cap. 5).

[←115]

Bodin (1988), vol. I, pp. 239-247,240 (lib. I, cap. 5); en español=Bodino (1973), p. 32.

[←116]

Bodin (1988), vol. I, p. 242 (lib. I, cap. 5); en español=Bodino (1973), p. 32.

[←117]

Bodin (1988), vol. I, p. 247 (lib. I, cap. 5).

[←118]

Bodin (1988), vol. I, p. 261 (lib. I, cap. 5); en español=Bodino (1973), p. 32.

[←119]

Bodin (1988), vol. I, pp. 247-48 (lib. I, cap. 5).

[←120]

Bodin (1988), vol. I, p. 261 (lib. I, cap. 5).

[←121]

Montaigne (1996), p. 272 (lib. I, cap. 31); en español=Montaigne (1947-53), p. 202.

[←122]
Casas (1981), cap. XII.

[←123]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 750, nota 197; en español=Marx, Engels (1973), t. 1, p. 699, nota 12.

[←124]

Bodin (1988), vol. I. p. 262 (lib. I. cap. 5); en español=Bodino (1973), p. 33.

[←125]

Tawney (1975), p. 513; a la misma conclusión arriban Macpherson (1982, p. 260) yMorgan (1995, p. 325).

[←126]

Bodin (1988), vol. I, p. 260 (lib. I, cap. 5).

[←127]

Morgan (1995), p. 325.

[←128]

Morgan (1995). p. 332.

[←129]

Blackburn (1997), p. 3.

[←130]

Blackburn (1990), p. 5.

[←131]

Pitt, cit. en Thomas (1997), p. 237.

[←132]

Blackburn (1990), p. 9.

[←133]

Jordan (1977), pp. 123,399.

[←134]

Zilversmit (1969), p. 66.

[←135]

Jordan (1977), p. 109.

[←136]

Wilberforce (1838), vol. I, p. 297 (carta de J. Wesley a W. Wilberforce, 24 de febrero de 1791).

[←137]

Jordan (1977), p. 98.

[←138]

Farrand (a cargo de, 1966), vol. I, p. 135.

[←139]

Burke (1826), vol. III, p. 54 (=Burke, 1963. p. 91).

[←140]

Williams (1990), pp. 199-200.

[←141]

Tucker (1993-96), vol. V, pp. 21, 72.

[←142]

Bowman (1993), p. 21.

[←143]
Klein (1989), pp. 59-65; Blackburn (1990, p. 39; 1997, pp. 50-52).

[←144]
Klein (1989), pp. 38-39; Elkins (1959), p. 59.

[←145]

Klein (1989), pp. 49, 39.

[←146]

Gossert (1965), p. 233.

[←147]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 282; en español=Marx, Engels (1973), t. 1, p. 266.

[←148]
Jordan (1977), pp. 84-93.

[←149]

Locke (1982), p. 441.

[←150]

Davis (1971), pp. 210, 453, 455.

[←151]

IlCode noir es reproducido y comentado en Sala-Molins (1988), pp. 89-203.

[←152]

Blackstone (1979), vol. I, pp. 412-13 (lib. I, cap. 14).

[←153]

Blackstone (1979), vol. I, p. 123 (lib. I, cap. 1).

[←154]

Blackstone (1979), vol. I, p. 412 (lib. I, cap. 14).

[←155]
Blackstone (1979), vol. I, pp. 410-11 (lib. I, cap. 14).

[←156]

Blackstone (1979), vol. I, p. 412-13 (lib. I, cap. 14).

[←157]

Drescher (1987), p. 37; Davis (1975), pp. 231, 472, 495-96.

[←158]

Ramsay cit. en Davis (1975), p. 387.

[←159]

Blackburn (1990), pp. 92, 14.

[←160]

Adams, cit. en Davis (1998), p. 50, nota 3.

[←161]

Forner (2000), p. 65.

[←162]

Forner (2000), p. 37.

[←163]

Forner (2000), pp. 37, 55; Blackburn (1990), p. 116.

[←164]
Litwack (1961), pp. 16-17.

[←165]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, pp. 358-59 *(La democrazia in America,* libro I —de ahora en adelante DA1—, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), *La democracia en América,* p. 357.

[←166]

Tocqueville (1951-), vol. 1,1.1, pp. 366-67 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 364.

[←167]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. I, pp. 358 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 357.

[←168]
Blackburn (1990), pp. 279-80.

[←169]

Davis (1982), p. 33.

[←170]
Fredrickson (1987), pp. 6 sgg.

[←171]

Foner (2000), p. 112.

[←172]

Finkelman (1985), p. 28.

[←173]

Burke (1826), vol. III, pp. 66, 124 (=Burke, 1963, pp. 100, 142-43).

[←174]
O'SuIlivan (1845), pp. 7-8.

[←175]

Gossett (1965), pp. 254-55.

[←176]

Lincoln (1989), vol. I, p. 426.

[←177]

Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, p. 369.

[←178]

Lincoln (1989), vol. I, p. 426.

[←179]
Randolph, cit. en Kirk (1978), p. 175.

[←180]

Parker, cit. en Slotkin (1994), pp. 231-32.

[←181]

Calhoun (1992), p. 436.

[←182]

Franklin (1987), p. 651.

[←183]

Finkelman (1996), pp. 23-24.

[←184]

Calhoun, cit. en Salvadori (1996), pp. 190-91.

[←185]

Calhoun (1992), p. 475.

[←186]

Calhoun (1992), p. 467.

[←187]

Calhoun, cit. en Salvadori (1996), p. 193.

[←188]

Fitzhugh (1854), pp. 210-11.

[←189]

Burke (1826), vol. III, p. 153.

[←190]

Washington (1988), pp. 242-247, 241 *(Circular to the States,* 4 de junio de 1783), 326 (carta a M.J.G. La Fayette, 15 de agosto de 1786), 545 (carta a las *Hebrew Congregations,* enero de 1790).

[←191]

Véase Geggus (1982), p. 130.

[←192]

Zilversmit (1969), p. 132; Blackburn (1990), p. 118.

[←193]

Smith (1981), pp. 98-99 (=Smith. 1977, pp. 80-81 (lib. I, cap. 8); en español=Smith (1958), p. 125.

[←194]
Millar (1986), pp. 296-250 (=Millar, 1989, pp. 240, 214).

[←195]

Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, pp. 319-20.

[←196]
Disraeli (1852), p. 325 (cap. 18).

[←197]
Disraeli (1852), p. 496 (cap. 24).

[←198]

Hume (1987), p. 383 (= Hume. 1971, vol. II, p. 786).

[←199]

Mohl (1981), p. 91.

[←200]

Calhoun (1992), pp. 468, 473.

[←201]

Randolph, cit. en Kirk (1978), pp. 63, 43 (para la definición de “Burke americano”).

[←202]

Acton (1985-88), vol. I, p. 329.

[←203]

Calhoun (1992), pp. 35-36, 315.

[←204]
Jefferson (1984), p. 290.

[←205]

Washington (1988), pp. 455 (fragmentos del primer esbozo del discurso de la toma de posesión presidencial, abril de 1789), 554 (carta a M. J. G. La Fayette, 28 de julio de 1791).

[←206]

Calhoun (1992), p. 308.

[←207]
Calhoun (1992), p. 313.

[←208]

Tucker (1993-96), vol. V, pp. IX. 12, 96.

[←209]
Carlyle (1983), p. 439.

[←210]

Fitzhugh (1854), pp. 98, 225; véase Losurdo (2002), cap. 1*2, passim;* cap. 22, § 1.

[←211]
Carlyle (1983), pp. 463-65.

[←212]

Fitzhugh (1854), p. 286; Genovese (1998a), p. 107.

[←213]
Carlyle (1983), pp. 439.

[←214]

Carlyle (1983), pp. 464-66.

[←215]

Smith (1982), p. 191.

[←216]
Davis (1971), p. 489.

[←217]

Millar (1986), pp. 289-90 (=MilIar, 1989, pp. 236-37).

[←218]
Smith (1982), p. 191.

[←219]

Blackstone (1979), vol. I, pp. 413-16 (lib. I, cap. 14).

[←220]

Smith (1982), p. 456.

[←221]

Hume (1987), p. 386 (=Hume, 1971, vol. II, p. 790).

[←222]
Smith (1982),p.456.

[←223]

Blackstone (1979), vol. I, pp. 412-13 (lib. I, cap. 14).

[←224]
Drescher (1999), p-401.

[←225]

Calhoun (1992), p. 474.

[←226]

Tocqueville (1951-). vol. V, t. 2, p. 97.

[←227]

Defoe (1982), p. 77.

[←228]

Marx, Engels (1955-89), vol. II, pp. 496-97; en español=Engels (1974), p. 363).

[←229]
Barret-Ducrocq (1991), p. 94.

[←230]
Senior (1966), p. IX.

[←231]

Locke (1993[a]), p. 454.

[←232]

Locke (1993[a]), p. 447.

[←233]

Locke (1993[a]), p. 460.

[←234]

Locke (1993[a]), p. 480.

[←235]

Locke (1993[a]), p. 449.

[←236]

Malthus (1977), pp. 46-47.

[←237]

Tocqueville, nota de diario del 4 de febrero de 1851, en Brogan (1991), p. 35.

[←238]

Tocqueville (195I-), vol. IV, t. 3, p. 319.

[←239]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, pp. 50-51.

[←240]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 1, p. 71.

[←241]
Tocqueville (1951-), vol. V, t. 1, pp. 319-20.

[←242]

Mill (1983), 340 (lib. II, cap. 1); en español=Mill (1951), p. 196).

[←243]
Marshall (1976), p. 20.

[←244]

Davis (1986), p. 122.

[←245]

Bentham (1838-43), vol. IV, p. 56(=Bentham, 1983, pp. 76-77).

[←246]
Bentham (1838-43), vol. VIII, pp. 368-70.

[←247]
Bentham (1838-43), vol. VIII, p. 398; Himmelfarb (1985), p. 80.

[←248]

Bentham (1838-43), vol. VIII, p. 389.

[←249]
Franklin (1987), p. 652.

[←250]
Nevins, Commanger (1060), p. 170.

[←251]

Calhoun (1992), p. 291.

[←252]
Davis (l975), pp. 376, 394.

[←253]
Rice (1982), p. 151.

[←254]

Foner (2000), p. 19.

[←255]

Thompson (1988), p. 88.

[←256]
Colley (2002), p. 314.

[←257]
Colley (2002), p. 314-16.

[←258]
Defoe (1982), pp. 84-85.

[←259]
Townsend (1971), p. 35.

[←260]

Mandeville (1988), vol. I, p. 119.

[←261]
Colley (2002), p. 314.

[←262]

Defoe (1982), p. 84.

[←263]

Thomson (1989), pp. 28-29; Arblaster (1987), p. 172; Hughes (1990), p. 58.

[←264]

Harris (1963), p. 211.

[←265]

Thompson (1989).

[←266]

Así lo plantea el historiador del derecho León Radzinowicz, cit. en Thompson (1989), p. 29.

[←267]
Harris (1963), pp. 211, 214.

[←268]
Losurdo (1992), cap. V, §8.

[←269]

Hughes (1990), p. 71.

[←270]

Williams (1990), p. 12; véase Hughes (1990), p. 70.

[←271]

Jernegan (1980), pp. 47-49, en particular p. 48 (para la cita de S. Johnson).

[←272]

Jernegan (1980), pp. 50-54.

[←273]

Foner(2000),p.26.

[←274]

Sieyès (1985), p. 76.

[←275]

Sieyès (1985), pp. 89, 196.

[←276]

Sieyès (1985), pp. 76.

[←277]

Williams (1990), p. 11.

[←278]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXJII, p. 425, nota 144; en español-Marx, Engels (1973), t. 1 ,p. 388, nota 64.

[←279]

Locke (1993a), p. 454.

[←280]

Bentham (1838-43), voJ. IV, p. 56 (=Bentham, 1983, p. 76).

[←281]
Bentham (1838-43). vol. IV, pp. 64-65 (=Bentham, 1983, p. 98).

[←282]

Jefferson (1984), pp. 1450, 1485-87 (cartas a A. Gallarín, 26 de diciembre de 1820, y J. Sparks, 4 de febrero de 1824).

[←283]
Bentham (1838-43), vol. IV, p. 64 (=Bentham, 1983, p. 98).

[←284]

Wakefleld (1967), pp. 52-55.

[←285]

Garantismo: Principio jurídico que atribuye importancia primaria a las garantías de los derechos y de las libertades individuales, para prevenir todo posible arbitrio sobre sus ciudadanos por parte de las autoridades estatales (N. de la T).

[←286]

Laboulaye (1866), vol. III, pp. 541-42.

[←287]

Smith (1981), p. 157 (=Smith, 1977, p. 141 (Iib. I, cap. X, 2); en español=Smith (1958), p. 111.

[←288]

Thompson (1989), pp. 29, 186-87.

[←289]

Mandeville (1988), vol. I, p. 273 (=MandevilIe, 1974, pp. 75-76).

[←290]
Hughes (1990), p. 59.

[←291]

Mandeville (1988), vol. I, pp. 272-73, 87 (=Mandevilie, 1974, pp. 74-75. 56).

[←292]
Constant (1980); Berlin (1989), pp. 185-241.

[←293]
Mandeville (1988), vol. I, p. 307 (=MandevilIe, 1974, p. 112).

[←294]
Burke (1826), vol. VII, pp. 413-14.

[←295]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, pp. 420-421 y nota 133; en español=Marx, Engels (1973), t. l, p. 384 v nota 52.

[←296]
Locke (1993a), p. 454.

[←297]

Mandeville (1988), vol. I, pp. 307-308 (=Mandeville, 1974, pp. 111-12).

[←298]
Wallerstein (1978-95), vol. III, p. 193.

[←299]

* Nota del traductor: el texto hace referencia a la tradición de comedia bufa, iniciada por Moliere, y un “Bourgois gentilhome”, continuada por Pergolesi, con su “serva padrona”, etc.

[←300]

Mandeville (1988), vol. I, p. 306 (=Mandeville, 1974, pp. 110-11).

[←301]

Smith (1981), pp. 83-84 (=Smith, 1977, p. 67) (lib. 1. cap. 8); en español=Smith (1958), t. 1, pp. 110-11.

[←302]

Smith (1981), pp. 84-85 (=Smith, 1977, p. 67) (lib. 1. cap. 8); en español=Smith (1958), t. 1, p. 111.

[←303]

Smith (1981), p. 145(=Smith, 1977, p. 128-129) (lib. I, cap. 8); en español=Smith (1958), t. 1, pp. 182-83.

[←304]

Constant (1830), vol. I, p. 28 y *passim.*

[←305]
Blackstone (1979), vol. 1, p. 407 (lib. I, cap. 13).

[←306]
Townsend(1971), p. 35.

[←307]

En Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 643; en español=Marx, Engels (1973), t. I, p. 590.

[←308]
Young, cit. en Tawney (1975), p. 514.

[←309]

Destutt de Tracy, cit. en Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 677 ; en español=Marx Engels (1973), t. I. p. 622.

[←310]

Sidney (1990), pp. 89, 103.

[←311]

Véase Losurdo (2002), cap. 12, § 4.

[←312]

Clarkson, cit. en Davis (1986), pp. 233-34.

[←313]

Locke (1971), pp. 804-805 (lib. IV, cap. XX, 2), 807 (lib. IV, cap. XX, 5); en español=Locke (1956), pp. 714, 716.

[←314]

Locke (1971), p. 760 (lib. IV, cap. XVI, 12); en español=Locke (1956), p. 671.

[←315]
Mandeville (1988), vol. Ip. 290 (=Mandeville, 1974, p. 93).

[←316]
Mandeville (1988), vol. I, p. 305 (=Mandeville, 1974, pp. 109).

[←317]
Sieyès (1985), pp. 236, 75, 81.

[←318]
Burke (1826), vol. VII, p. 383.

[←319]

Sieyès (1985), pp. 236, 75, 81.

[←320]

Smith (1981), pp. 782, 784 (=Smith, 1977, pp. 770, 772) (lib. Y cap. l, parte III, art. 2); en español=Smith (1958) t. 3, p. 99.

[←321]
Locke (1979), pp. 685, 692 (§§ 6, 8).

[←322]

Sieyès (1985), pp. 89,75.

[←323]

Mandeville (1988), pp. 311-16 (-Mandeville, 1974, pp. 116-19).

[←324]

Dew, cit. en Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, p. 318.

[←325]

Véase Losurdo (1993), cap. III, § 3.

[←326]
Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, pp. 323-26.

[←327]

Jennings (2003), pp. 315-16.

[←328]
Wills (2003).

[←329]

Unción (1989), vol. II, p. 378.

[←330]

Labouiaye (1866), vol. III, p. 359.

[←331]

Jefferson Davis, cit. en Hofstadter (a cargo de. 1958-82), vol. II, pp. 399400.

[←332]

Zilversmit (1969), pp. 10-11, 7.

[←333]

Tocqueville (195I-), vol. I, t. 1, p. 377 (DA1, cap. 10); en español=Tocqueville (1957) p. 374.

[←334]

Genovese (1998a), p. 24.

[←335]

Plessy *venta* Ferguson, cit. en Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. III, p. 56.

[←336]
Klein (1989), pp. 51,234-35.

[←337]

El término fue acuñado a finales de 1863: véase Wood (1968), pp. 53 ssg.

[←338]

Klein (1989), pp. 50-51.

[←339]
Klein (1989), pp. 242-43.

[←340]

ZiIversmit(1969), p. 13.

[←341]
Williamson(1980), p.63.

[←342]

* “vigilantes”, en español en el original. (N. de la T.).

[←343]
Williamson (1980), p. 66.

[←344]

Zilversmit (1969), p. 21.

[←345]
Zilversmit (1969), pp. 19-22.

[←346]

Jordan (1977). p. 108.

[←347]

Jordan (1977), p. 112.

[←348]
Beaumont (1849), p. 230.

[←349]
Fogel (1991), p. 342.

[←350]
Jordan (1977), p. 395.

[←351]
Foner (2000), p. 125.

[←352]

Jordan (1977), p. 399.

[←353]
Grimsted (1998), pp. 85-86.

[←354]

Grimsted(1998), p. 114.

[←355]
Grimsted (1998), p. 124.

[←356]

Douglass (2000), pp. 23-24.

[←357]
Zilversmit(1969), p. 19.

[←358]

Litwack (196l), p. 94.

[←359]

Beaumont (1840), p. 3.

[←360]

Tocqueville (1951-) vol. V, t. 1, p. 247.

[←361]

Stevenson (1996), p. 275; Davis (1997), p. 35.

[←362]

Dew, cit. en Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, p. 319.

[←363]

Litwack(1961), pp. 97, 67.

[←364]

Delanoë-Rostkowski (1991), pp. 74-75, 124.

[←365]

Dew, cit. en Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, p. 320.

[←366]

Van den Berghe (1967), pp. 6, 10; Blackburn (1990), pp. 62, 205, 425.

[←367]

Jaffe (1997), p. 150.

[←368]

Fogel (1991), p- 413.

[←369]

Hamilton (2001), p. II.

[←370]

Franklin (1987), p. 405.

[←371]

Calhoun (1992), pp. 81-82.

[←372]

Turner(1994),p. 54.

[←373]

Calhoun (1992), pp. 120, 61.

[←374]
DuBois (1992), p. 185.

[←375]
Jaffe (1997), p. 177.

[←376]
Williams (1972, p. 95; 1970, pp. 394, 397).

[←377]

Fredrickson (2004), p. 34.

[←378]
Jaffe (1997), p. 150.

[←379]

Van den Berghe (1967), *passhti;* Fredrickson *(1982), passim;* Jennings (2003), *passim.*

[←380]

Tucker (1993-96), vol. V, p. 22.

[←381]

Tucker (1993-96), vol. V, p. 20.

[←382]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, p. 326.

[←383]
Mandeville (1988), vol. II, p. 199 (V diálogo).

[←384]

Mandeville (1988), vol. II, p. 259 (V diálogo).

[←385]

Mandeville (1988), vol. I, p. 119; Mandeville (1988), vol. I, p. 302 (=Mandeville, 1974, p. 106).

[←386]
Blackstone (1979), vol. I, pp. 411-12 (lib. I, cap. 14).

[←387]

Wakefield (1967), pp. 47, 41.

[←388]

Wakefield(1967),p.48.

[←389]

Wakefield (1967), p. 45.

[←390]

Lorimer (1978), p. 94.

[←391]

Wakefield (1967). p. 42.

[←392]
Lorimer (1978), pp. 101-102.

[←393]

Cannon (1984), p. 172.

[←394]

Lorimer (1978), p. 104.

[←395]

Wakefield (1967), p. 45.

[←396]

Senior, cit. en Brogan (1991), p. 52.

[←397]

Smith (1981), p. 98 («Smith, 1977, p. 80) (lib. I, cap. 8); en español=Smith, (1958), p. 125.

[←398]

Mandeville (1988), vol. II, pp. 258-59, 261-62 (V diálogo).

[←399]
Mandeville (1988), vol. I, p. 302 (=Mandeville, 1974, pp.105-106).

[←400]

Bentham, cit. en Himmelfarb (1985), pp. 78-83.

[←401]

Sieyès (1985), p. 75.

[←402]

Franklin (1987), p. 803 (carta a J. Forhergill de 1764).

[←403]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 1, pp. 173-74 (carta a G. de Beaumont, 22 noviembre 1836).

[←404]

Perrot (1984), p. 38.

[←405]
Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, p. 38.

[←406]

Véase Losurdo (2002), cap. 19, § 1; cap. 23, § 2.

[←407]

Tocqueville (1951-), vol. V, r. 2, pp. 128-29, 169.

[←408]

Davis (1986), pp. 180, 184.

[←409]

Beaumont (1990), vol. II, p. 307.

[←410]

Tocqueville (1951-), vol. V, i. 1, p. 247.

[←411]

Tocqueville (1951-), vol. V, r. 2, pp. 94-95; Tocqueville se refiere al coloquio entre dos reconocidos exponentes del mundo político inglés, Nassau William Senior y John Revans.

[←412]

Lecky (1883-88), vol. II, pp. 371-73; véase también vol. I, p. 289.

[←413]

Lecky (1883-88), vol. I, p. 288.

[←414]
Pakenham(1969), p.30.

[←415]
Trevelyan (1965), pp. 545, 405.

[←416]

Salbstein (1982).

[←417]

Trevelyan (1942), pp. 375 y nota, 467.

[←418]

Macaulay (1850), vol. I, p. 295.

[←419]

Sidney (1990), p. 402.

[←420]
Cannadine (1991), pp. 16, 24.

[←421]
Cannadine (1991), pp. 17, 163-65.

[←422]

Cannadine (1991), pp. 15-16, 79-80.

[←423]
Palmer (1971). p. 59.

[←424]

Macpherson (1982).

[←425]

Marx, Engels (19155-89), vol. XXIII, pp. 756, 758; en español=Marx, Engels (1973), 1.1, pp. 705, 707).

[←426]
Constant (1830), vol. I, p. 23.

[←427]

Tocqueville (1951-), vol. XIII, t. 2, p. 327 (carta a L. de Kergorlay, 4 de agosto de 1857).

[←428]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, pp. 113-114 *(La democracia en América,* libro II —de ahora en adelante DA2-, cap. II, 5).

[←429]
Disraeli (1982), pp. 323-24 (lib. VII, cap. 4).

[←430]

Constant (1957), pp. 155, 150-51 (=Constant, 1969, pp. 41, 36).

[←431]

Tocqueville (1951-), vol. XIII, t. 2, p. 333 (cana a L de Kergorlay, 27 de febrero de 1858).

[←432]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 62.

[←433]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, p. 185 (DA2, cap. III, 5); en español-Tocqueville (1957), p. 597).

[←434]

Tocqueville (1951-), vol. 11. t. 1, p. 62.

[←435]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 357 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957) p. 356.

[←436]
Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, pp. 21-22 (DA2, cap. 1,3).

[←437]
Skinner (2001), pp. 3 ssg; Pocock (1980).

[←438]

Tucker, cit. en Pocock (1988), pp. 119, 187.

[←439]
Sidney (1990), pp. 548-49.

[←440]

Sidney (1990), p. 312.

[←441]

Sidney (1990), p. 9.

[←442]
Jefferson (1984), p. 479.

[←443]
Tucker, cit. en Pocock (1988), p. 178.

[←444]

Voltaire (1964), p. 246 (X carta); en español=Voltaire 1977, p. 38.

[←445]

Voltaire (1964). p. 239 (VIII carta); en español Voltaire 1977, p. 31.

[←446]

Helvétius (1967-69), vol. VIH, p. 86 (sec. II, cap. 19); para la crítica a Helvétius, véase Diderot (1994), p. 862.

[←447]

Diderot (1963), p. 41, s.v. *Representaras*.

[←448]
Diderot (1963). p. 369.

[←449]

Véase Bonno (1931), p. 156.

[←450]

Furet, Richet (1980), pp. 47, 49, 55.

[←451]

Burke (1826), vol. V, p. 84 (=Burke, 1963, p. 196).

[←452]

Burke (1826), vol. V, pp. 230-32 (=Burke, 1963, pp. 301-302).

[←453]
Burke (1826), vol. V, pp. 13-14.

[←454]

Burke (1826), vol. V, pp. 18-19.

[←455]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 2, pp. 47-48.

[←456]
Tocqueville (1951 -), vol. II, t. 2, pp. 55-56.

[←457]

Tocqueville (I951-), vol. II, t. 2, p. 76.

[←458]

Tocqueville (I951-). vol. II. t. 2, p. 100.

[←459]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 2, p. 107.

[←460]
Guizot (1869)), pp. 2-3.

[←461]

Burke (1826), vol. III, p. 54 (=Burke, 1963. p. 91).

[←462]

Sidney (1990), pp. 167, 101.

[←463]

Palmer (1971), pp. 41-42, 123.

[←464]

Marx (1961), p. 110.

[←465]

Palmer (1971), p. 125.

[←466]
Bismarck (1928), pp. 51-52.

[←467]

Furet, Richet (1980), p. 48.

[←468]

Palmer (1971), pp. 426-30.

[←469]
Sidney (1990), p. 167.

[←470]

Staël-Holstein (1983), pp. 85-86.

[←471]
Constant (1957), p. 1078 =Constant, 1961, p. 141).

[←472]
Venturi (1969-90), vol. III, pp. 383, 398-400.

[←473]

Bonno(1931),pp. 133 sgg.

[←474]

Condorcet (1968), vol. VIII, p. 19.

[←475]

Condorcet (1968), vol. VIII, p. 3.

[←476]

Condorcet (1968), vol. VIII, pp. 28-29.

[←477]

Diderot (1987), pp. 327-28 (lib. II, § 74).

[←478]

Paine (1995), pp. 31-33-34; Faÿ (1925, p. 62 (para la traducción de amplios estractos en Francia).

[←479]

Jefferson (1984), pp. 957-58 (carta a Diodati, 3 de agosto de 1789).

[←480]

Claviére, Brissot (1996), pp. 64, 95 y *passim.*

[←481]

Claviére, Brissot (1996), pp. III-IV.

[←482]

Claviére, Brissot (1996), p 340.

[←483]

Malouet, cit. en Baecque, Schmale, Vovelle (a cargo de, 1988), pp. 105-106.

[←484]

Véase Wiener (1983), vol. I, p. 56.

[←485]
Robespierre (1912-67), vol. VII, pp. 162-63.

[←486]

Babeuf(3988), p. 189.

[←487]

Diderot (1994), p. 895.

[←488]

Raynal(1981),p.257.

[←489]

Véase Losurdo (1983), pp. 90-91.

[←490]
Claviere, Brissot (1996), pp. 324-25.

[←491]

Condorcet (1968), vol. VIII, p. 51.

[←492]
Condorcet (1968), vol. VII, p. 139.

[←493]
Faÿ (1925), 132-33.

[←494]
Benor (1988), pp. 189-90.

[←495]
Malouet (1788), p. 10.

[←496]

Malouet (1788), pp. 27, 33-34; véase Biondi (1973), pp. 23-28.

[←497]
Barnave (1960), pp. 13, 18, 35.

[←498]

Barnave (1960), pp. 28-29.

[←499]

Véanse los artículos 44-46 del *Code noir* Sala-Molins (1988), pp. 178-83.

[←500]

Biondi, Zuccarelli (1989), pp. 48, 75.

[←501]

Mirabeau, cit. en Dockès (1989), p. 86, nota 4 (intervención en la Asamblea nacional del 3 de julio de 1789).

[←502]

Mirabeau, cit. en Benot (1988), p. 115.

[←503]

Malouet (1788), pp. 43-44; Smith (1981), p. 388 (=Smith. 1977, p. 383) (lib. III, cap. 2).

[←504]
Baudry des Lozières (1802), pp. 82-83, 76.

[←505]
Foner (2000), p. 73.

[←506]

Grégoire (1997), pp. 42-43.

[←507]

Benot(1992), p. 28.

[←508]

Jordan (1977), pp. 454-55.

[←509]

Condorcet (1968), vol. IX, p. 471.

[←510]
Condorcet (1968), vol. VI, pp. 194-202*passint,* 239-40.

[←511]

Condorcet (1968), vol. VI, p. 178.

[←512]

Sonthonax, cit. en Benot (1988), p. 82.

[←513]

Grégoire (1996), pp. 50-51, 61.

[←514]
Grégoire (1996), p. 83.

[←515]

Grégoire(1996),p. 75.

[←516]

Grégoire (1996), p. 113.

[←517]

Grégoire (1996). pp. 81-82.

[←518]

Schoelcher (1998), p. 242 nota.

[←519]
Schoelcher (1998), pp. 166, 172.

[←520]

Schoelcher (1998), pp. 312-13.

[←521]
Schoelcher (1948), p. 75.

[←522]

Schoelcher (1948), p. 97.

[←523]

Benot (1988), p. 40.

[←524]

SirThomas Aston, cit. en Hill (1961), p. 188.

[←525]

Langley (1996), pp. 161-64.

[←526]

Hocquellet (2003), p. 432.

[←527]

Franklin (1987), pp. 407-760.

[←528]

En español en el original. (N. de la T.)

[←529]

Blackburn (1990), pp. 345-47; Langley (1996), p. 194.

[←530]

Bolívar (s.f.), vol. I, p. 168: vol. III, p. 680.

[←531]

Bolívar (s.f), vol. I, p. 170.

[←532]

Bolívar (s.f.), vol. III, p. 679.

[←533]

Bolívar (s.f.), vol. III, p. 685, 680.

[←534]

Bolívar (s.f.), vol. III, p. 694.

[←535]

Bolívar (s.f), vol. III, p. 682.

[←536]

"conquistadores", en español en el original. (N. de la T.)

[←537]

Jefferson, cit. en Jordan (1977), p. 381.

[←538]

Zuckerman (1993), p. 182.

[←539]

Langley (1996), p. 129.

[←540]

Langley (1996), p. 85.

[←541]
Jefferson, cit. en Zuckerman (1993), p. 205.

[←542]

Madison, cit. en Zuckerman (1993), p. 213.

[←543]

Williams (1990), pp. 202, 200.

[←544]

Blackburn (1990), pp. 388, 395-96.

[←545]

Slotkin (1994), pp. 245-61, en particular, p. 257 (para la cita de W. Walker).

[←546]

Langley (1996), p. 270.

[←547]

Davis (1975), p. 255.

[←548]
Acton (1985-88), vol, I, pp. XX-XXI (carta a R.E. Lee).

[←549]
Acton (1985-88), vol, I, pp 257-58.

[←550]

Lieber, cit. en Freidel (1968), p. 255.

[←551]

Disraeli (1852), pp. 324, 327 (cap. 18).

[←552]
Lieber, cit. en Freidel (1968), p. 125.

[←553]

Tocqueville (1951-) vol. VII, pp. 189-90 (carta a T. Sedgwick, 10 de enero de 1857), 193 (carta a E.V. Childe, 2 de abril de 1857).

[←554]

Tocqueville (1951-), vol. VII, pp. 195-96 (carta a T. Sedgwick, 13 de abril de 1857), 193 (cana a E.V. Childe, 2 de abril de 1857).

[←555]

Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, p. 190 (carta a N. E. Senior, 10 de enero de 1857), 193 (carta a E. V. Childe, 2 de abril de 1857).

[←556]

Gauthier (1992), pp. 260-63, 288.

[←557]
Wallon (1974), p. V.

[←558]

Véase la carta de Granier de Cassagnac, publicada en “Journal des Débats” del 23 de julio de 1841.

[←559]

Thiers, cit. en Drescher (1999), p. 167.

[←560]

Véase Drescher (1999), pp. 167-68.

[←561]

Tudesq (1964), p. 842.

[←562]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1, p. 330. 120.

[←563]

Drescher (1999), pp. 163, 167.

[←564]

Costa (1994), p. 20. 122.

[←565]
Davis (1986), pp. 195-98.

[←566]

Williams (1990), p. 207.

[←567]
Wilberforce (1838), vol. I, p. 297 (carta de J. Wesley a W. Wilberforce, 24 de febrero de 1791).

[←568]
Blackburn(1990), p. 142.

[←569]
Davis (1975), pp. 387, 394.

[←570]

Sharp, cit. en Davis (1975), pp. 387-90, 395.

[←571]

Parker, cit. en Commanger (1978), p. 212.

[←572]

Sharp, cit. en Davis (1975), p. 401.

[←573]

Parker, cit. en Commanger (1978), p. 207.

[←574]

Parker, cit. en Commanger (1978), pp. 208, 210-11.

[←575]

Phillips, cit. en Finkelman (1996), pp. 1-5.

[←576]

Parker, cit. en Commanger (1978), p. 254.

[←577]

Garrison, cit. en Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. II, pp. 321-22.

[←578]
Garrison, cit. en Kraditor (1989), p. 5.

[←579]

Garrison, cit. en Kraditor (1989), p. 86.

[←580]

Calhoun (1992), pp. 528-31, 261-62, 469.

[←581]

Parker, cit. en Commanger (1978), p. 251.

[←582]

Urke (1826), vol. III, p. 67 (=Urke, 1963, p. 101).

[←583]

Hume (1983-1985), vol. I, p. 161.

[←584]

Hume (1987), p. 208 nota (=Hume, 1971. vol. II. p. 618 nota).

[←585]

Véase Drescher (1987), p. 17.

[←586]
Smith (1982), pp. 451-52.

[←587]

Millar (1986), pp. 289, 247 («Millar, 1989, pp. 236. 213).

[←588]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 209 (DA1, cap. II, 5); en español=Tocqueville, 1957, p. 200.

[←589]
Lieber (1859), pp. 264, 21.

[←590]
Condorcet (1968), vol. VII, p. 63.

[←591]

Véase “L’Ami du Peuple”, 18 de mayo de 1791, en Benot (1988), pp. 120-21.

[←592]

Garrison, cit. en Merriam (1969), p. 209.

[←593]

Stockdale, cit. en Geggus /(1982), p. 127.

[←594]
Raynal (1981), pp. 202-203.

[←595]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, p. 278.

[←596]

Diderot (1994), p. 895.

[←597]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 339, 355 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville 1957, p. 344, 353.

[←598]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 367 y nota 41 (DA1, cap. II, 10).

[←599]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, p. 174 (Discurso de la Asamblea constituyente, 12 septiembre 1848).

[←600]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 331 (DA1, cap. II, 10).

[←601]

Laboulaye (1850), pp. 10-11.

[←602]
Laboulaye (1850), pp. 6, 9-10, 17.

[←603]

Laboulaye (1863b), p. 187.

[←604]

Laboulaye (1863a), pp. VII-IX.

[←605]

Laboulaye (1866), vol. I, pp. 420-22.

[←606]

Laboulaye (1866), vol. I, p. 431.

[←607]
Laboulaye (1866), vol. 1, p. VI.

[←608]

Laboulaye (1866), vol. I, pp. 425-27, 430.

[←609]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, pp. 94, 128, 133.

[←610]
Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, p. 91.

[←611]

Halévy (1901-1904).

[←612]
Bentham (1838-43), vol. III, p. 442.

[←613]

Bentham (1838-43), vol. IV, p. 447.

[←614]
Bentham (1838-43), vol. IX, p. 63.

[←615]

Bentham (1838-43), vol. I, p. 143.

[←616]
Bentham (1838-43), vol. I, pp. 312-13.

[←617]
Bentham (1838-43), vol. I, p. 346.

[←618]

El texto, extraído del “Sherwin’s Weekly Political Register” del 18 de agosto de 1819, es citado en Casana Testore, Nada (1981), pp. 226-28.

[←619]
Hughes (1990), pp. 175, 226, 230, 244.

[←620]
Blackburn (1990), pp. 325-26.

[←621]

Randolph, cit. en Kirk (1978), pp. 167-68.

[←622]
Calhoun (1992), p. 293.

[←623]

Geggus (1982), pp. 136-37.

[←624]

Jefferson (1984), p. 1004 (carta a W. Short, 3 de enero de 1793); acerca de todo esto, véase Elkins. McKitrick (1993), pp. 316-17.

[←625]

Jefferson (1984), p. 264.

[←626]

Jefferson, cit. en Jordán (1977, p. 386; Zuckerman (1993), pp. 197, 210.

[←627]

Foner (1989), pp. 554, 528.

[←628]

Slotkin (1994), pp. 232, 230.

[←629]

Véase Losurdo (1983), pp. 90-91.

[←630]

Véase Losurdo (1983), pp. 91, 177, 184.

[←631]

Mill (1963-91), vol. I, pp. 266-67 (=Mill, 1976, p. 208).

[←632]

Mill (1963-91), vol. I, pp. 266 (=Mill, 1976, p. 208).

[←633]
Mill (1963-91), vol. I, pp. 304-305.

[←634]
Mill (1963-91), vol. I, pp. 238 (=Mill, 1976, p. 180).

[←635]

Mención de ello hace, críticamente, Tocqueville (1951-) vol. III, t. 1, pp. 250-51.

[←636]

Arendt (1986), pp. 85-88, 92.

[←637]

Louverture, cit. en Gauthier (1992), p. 282.

[←638]

Véase Losurdo (1993), cap. 1, § 11.

[←639]

Marx, Engels (1955-89), vol. II, pp. 229, 400; en español=Engels, 1974, p. 26, 194.

[←640]

Marx, Engels (1955-89), vol. II, pp. 230-31; en español=Engels, 1974, p. 26-27.

[←641]

Burke (1826), vol. V, pp. 154, 105-106 (=Burke, 1963, pp. 248, 210-11).

[←642]

Bentham (1840), vol. I, pp. 509-21; el texto citado aquí es retomado más tarde con algunas modificaciones en Bentham (1838-43), vol. II, pp. 491 ssg.

[←643]
Bentham (1840), vol. I, pp. 524-25.

[←644]

Malouet, cit. en Baecquc, Schmale, Vovelle (a cargo de, 1988), pp. 104-107.

[←645]

Randolph, cit. en Kirk (1978), pp. 63-66.

[←646]

Randolph, cit. en Kirk (1978), p. 177.

[←647]
Calhoun (1992), pp. 568-69, 464.

[←648]

Disraeli (1976), vol. II, p. 80 (cap. 73).

[←649]

Sieyès (1985), p. 80.

[←650]
Sieyès (1985), p. 199.

[←651]
Blackstone (1979), vol. I, p. 165 (cap. I, 2).

[←652]
Constant (1957), p. 1149 (=Constant, 1970, p. 102).

[←653]

Sieyès (1985), p. 236.

[←654]

Sieyès (1985), p. 76.

[←655]

Burke (1826), vol. III, p. 54 (=Burke, 1963, p. 91).

[←656]

Townsend (1971), p. 35.

[←657]

Townsend (1971), p. 24; acerca de Townsend, véase Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 676; en español=Marx, Engels, 1973, t. 1, p. 621).

[←658]

Constant (1957), p. 1146 (=Constant. 1970, p. 100)

[←659]

Rousseau (1964), p. 255.

[←660]
Robespierre (1912-67), vol. X, pp. 352-53.

[←661]

Véase Losurdo (2002), cap. 12, § 8.

[←662]

Guillemin (1967), p. 13.

[←663]

Constant (1957), pp. 1145-47 (=Constant, 1970, pp. 99-100).

[←664]

Macaulay (1850), vol. I, pp. 291-92.

[←665]
Tocqueville (1951-), vol. III, t. 2, pp. 105-106.

[←666]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, p. 122.

[←667]
Bentham (1838-43), vol. IV, p. 40 (=Bentham, 1983, p. 36).

[←668]
Tocqueville (1951-). vol. V, t. 2, pp. 80-82.

[←669]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 2, p. 727.

[←670]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, p. 84.

[←671]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, p. 80.

[←672]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, pp. 323-26.

[←673]
Tocqueville (1951), vol. IV, t. 1, p. 325.

[←674]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1, p. 196.

[←675]
Tocqueville (1951-), vol. IV, r. 1, p. 51.

[←676]
Burke (1826), vol. VII, p. 404.

[←677]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 2, p. 750 (discurso ame la Cámara de diputados, 27 de enero de 1848).

[←678]

Tocqueville (1951-), vol. XII, pp, 92-94,84.

[←679]
Tocqueville (1951-), vol, III, t. 3, pp. 221,258.

[←680]

Malthus (1965), pp. 501-502 nota.

[←681]

Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 241 (discurso ante la Académie des Sciences Morales et Politiques, 3 de abril de 1852).

[←682]

Tocqueville (1951-), vol. VII, p. 283 (carta a L. von Thun, 1835).

[←683]
Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 142.

[←684]
Bentham (1838-43), vol. I, p. 309; Dumont (1840), p. 201.

[←685]
Burke (1826), vol. V, pp. 183-84 (-Burke, 1963, p. 268).

[←686]

Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 240 (discurso ante la Académie des Sciences Morales et Politiques, 3 de abril de 1852).

[←687]

Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 256.

[←688]

Tocqueville (1951), vol. V, t. 2, p. 91.

[←689]
Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 590.

[←690]

Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 284.

[←691]

Marx, Engels (1955-89), vol. II, p. 101, 124; en español=Marx, 1958, pp. 158, 192.

[←692]

Marx, Engels (1955-89), vol. IV, p. 469; en español=Marx, Engels s/a, t. 1, p. 29. 57.

[←693]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, pp. 179-80.

[←694]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, p. 38 (cana a G. de Beaumont, 3 de noviembre de 1848).

[←695]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 2, p. 182 (carta a F. de Corcelle, 1º de noviembre de 1856).

[←696]

Tocqueville (1951-), vol. VIH, t. 2, p. 38 (cana a G. de Beaumont, 3 de septiembre de 1848).

[←697]

Tocqueville (1951-), vol. III. t. 3, p. 259.

[←698]

Corvér: En el derecho feudal, prestación de trabajo gratuito que los colonos estaban obligados a desempeñar durante un cierto número de días al año en las tierras de los señores. (N. de la T.)

[←699]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, pp. 187-88, 184 (AR, lib. II, cap. 12).

[←700]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 214 (AR, lib. III, cap. 3).

[←701]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 174 (AR, lib. II, cap. 12).

[←702]

Burke (1826), vol. V, pp. 183-84 (=Burke, 1963, pp. 268-69).

[←703]

Burke (1826), vol. V, pp. 79-80 (=Burke, 1963, pp. 193).

[←704]

Véase Losurdo (1991), cap. 3, § 1; cap. 7, § 6.

[←705]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 2, p. 117.

[←706]

Barnave, cit. en Furet, Richet (1980), p. 168.

[←707]

Constant (1980), pp. 496, 501-502.

[←708]

Guizot (1973), pp. 115-16 (lección I).

[←709]

Tocqueville (1951-), vol. XII, p. 37.

[←710]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, p. 544.

[←711]

Mill (1972), p. 123 (=Mill, 1981, p. 96); en español=Mill, 1945, pp. 179-80.

[←712]

Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 1, pp. 52-53 (carta a H. Reeve, 3 de febrero de 1840).

[←713]

Tocqueville (1951-), vol. IV, t.1, p. 136.

[←714]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 7 (DA1, Introducción).

[←715]
Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 139.

[←716]
Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 160.

[←717]

Mill (1972), pp. 165, 163 (=Mill, 1981, pp. 147, 145); en español=Mill, 1945, pp. 233, 231.

[←718]

Mill (1963-91), vol. XX, p. 350.

[←719]

Proudhon (1968), p. 408.

[←720]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 2, p. 334.

[←721]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 214 (AR, lib. III, cap. 3).

[←722]
Bentham, cit. en Halevy /l901-1904), vol. I, pp. 91-92.

[←723]

Mill (1972), p. 123 (=Mill, 1981, p. 96); en español=Mill, 1945, pp. 179, 180.

[←724]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, p. 49.

[←725]

Dockés (1989), p. 85 nota (es una afirmación que, con algunas variantes, se lee tanto en Dupont de Nemours como en Robespierre).

[←726]

Laboulaye (1866), vol. III, p. 319.

[←727]

Véase Losurdo (2002), cap. 33, § 1 (en lo que respecta a Nietzsche); Laurent (1994), p. 66 (para Wilde).

[←728]
Burke (1826), vol. VIII, p. 400.

[←729]

Constant (1957), p. 1151 (=Constant, 1970, p. 104).

[←730]

Mandeville (1988), vol. I, pp. 269, 306-307 (=Mandeville, 1974, pp. 71, 111-12).

[←731]
Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 121.

[←732]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 242 (cana a F. de Corcelle, 3 de abril de 1848).

[←733]
Tocqueville (1951-), vol. XII, p. 114.

[←734]
Bentham (1838-43), vol. II, p. 501.

[←735]
Palmerston, cit. en Marx, Engels (1955-89), vol. IX, p. 361.

[←736]
Constant (1980).

[←737]

Constant (1980), pp. 494, 499; Constant (1957), p. 1143 (= Constant, 1970, p. 95).

[←738]
Spencer (1981), pp. 197-99.

[←739]

Lecky (1981), vol. I, p. 218; vol. II, p. 373.

[←740]

Pareto (1999), pp. 14, 24.

[←741]
Acton (1985-88), vol. III, pp. 554-55.

[←742]
Tocqueville(1951-),vol. II, t. 1, pp. 107, 115 (AR, lib. II, cap. 2-3).

[←743]
Scheel (1964), pp. 74, 80-81.

[←744]
Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, pp. 237, 239, 241 (AR, lib. III, cap. 7).

[←745]

Scheel (1964), p. 78.

[←746]
Tocqueville (1951), vol. II, t. 1, pp. 73-74 (AR, Prefacio).

[←747]

Lieber (1859), p. 259 nota.

[←748]

Lieber (1966), pp. 718-21.

[←749]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, p. 173; Robespierre (1912-67), vol. IX, pp. 501-502.

[←750]

[←751]

Tocqueville (1951 -), vol. XIII, t. 2, p. 337 (carta a L. de Kergolay, 16 de mayo de 1858).

[←752]
Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, p. 292.

[←753]
Mandeville (1988), vol. I, pp. 305-306 (= Mandeville, 1974, p. 110).

[←754]

Burke (1826), vol. VII, p. 380.

[←755]

Smith (1981), p. 79 (=Smith, 1977, p. 62 (lib. I, cap. 7); en español=Smith, 1958, p. 104.

[←756]

Smith (1981), p. 664 (=Smith, 1977, p. 656) (lib. IV, cap. 9); en español=Smith, 1958, p. 431.

[←757]

Smith (1981), p. 687 (=Smith, 1977, p. 681) (lib. IV, cap. 9); en español=Smith, 1958, p. 454.

[←758]

Smith (1981), p. 530 (=Smith, 1977, p. 521) (lib. IV, cap. 5, b); en español=Smith, 1958, p. 304.

[←759]

El texto de la ley Le Chapelier se cita en Potier (1989), pp. 251-52.

[←760]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 3, p. 193.

[←761]
Marx, Engels (1955-89), vol. XXXI, p. 48.

[←762]

Lecky (1981), vol. I, pp. 218-19.

[←763]
Spencer (1981), pp. 512-13, 25.

[←764]

Lieber, cit. en Freidel (1968), p. 194.

[←765]
Laboulaye (1863a), pp. 25-26, 310.

[←766]

Mill (1972), p. 144 (=Mill, 1981, p. 121); (en español Mill, 1945, p. 210); Smith (1981), p. 100 (=Smith, 1977, pp. 81-82) (lib. I, cap. 8); en español=Smith, 1958, p. 123.

[←767]

Trevelyan (1942), pp. 482-84.

[←768]
Hirschman (1983), p. 124.

[←769]

Hayek (1988), p. 149.

[←770]

Hayek (1988, p. 163; 1986, p. 516).

[←771]

Nevins, Commager (1960), p. 311; Conner (1983), p. 10.

[←772]

Townsend (1971), pp. 23, 36-41.

[←773]

Burke (1826), vol. VI, p. 218 (=Burke, 1963, p. 545).

[←774]

Franklin (1987), p. 803 (carta a J. Fothergill de 1764).

[←775]

Véase Losurdo (1996), cap. V, § 10.

[←776]
Spencer (1877), pp. 414-15.

[←777]

Spencer (1981), pp. 32-33.

[←778]
Lecky (1883-88), vol. I, p. 275.

[←779]

Véase Losurdo (2002), cap. 23, § 2.

[←780]

Hofsradter (1944), pp. 18-36.

[←781]

Sumner (1992), pp. 187, 190-91.

[←782]

Sumner, cit en Hofstadter (1944), p. 48.

[←783]
Treitschke (1897-98), vol. II, p. 272.

[←784]

Rochau (1972), pp. 150, 186, 212.

[←785]

Treitschke (1886), pp. 9-10.

[←786]
Treitschke (1865), p. 209.

[←787]

Hayne, cit. en Langley (1996), p. 141.

[←788]
O’Sullivan (1845), p. 7.

[←789]

Lynds, cit. en Tocqueville (1951-), vol. V, t. 1, pp. 63-64.

[←790]
Roosevelt, cit. en Martin, Royot (1989), p. 179.

[←791]

Mill (1972), p. 378 (=Mill, 1946, p. 285).

[←792]
Stephen, cit. en Williams (1970), p. 299.

[←793]

Grimal (1999), p. 109.

[←794]

Hughes (1990), p. 489.

[←795]

Hobson (1974), p. 214.

[←796]

Chamberlain, cit. en Noer (1978), p. 115.

[←797]

Noer (1978), pp. 106-107.

[←798]

Calhoun (1992), p. 475.

[←799]

Tinker (1974), p. 17.

[←800]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1, pp. 92, 97.

[←801]

Tinker (1974), pp. 176-79.

[←802]
Drescher (1999), p. 432.

[←803]

Véase Tinker (1974), p. VII; Drescher (1999), p. 421.

[←804]

Nevins, Commanger (1960), p. 333.

[←805]

Marx, Engels (1955-89), vol. IV, p. 132; en español=Marx K. 1988, p. 92 nota.

[←806]
Lauber (1979), pp. 306-307, 313.

[←807]
Wakefield (1967), pp. 205, 217.

[←808]

Calhoun (1992), p. 474.

[←809]

Mill (1972), p. 73 (=Mill, 1981, p. 33); en español=Mill, 1945, p. 114.

[←810]

Lecky (1910), p. 48.

[←811]

Mill (1972), p. 73 (=Mill, 1981, p. 33); en español=Mill, 1945, p. 114.

[←812]

Mill (1972), p. 198 (=Mill, 1946, pp. 40-41).

[←813]

Mill (1983), p. 393 (cap. II, 5); en español=Mill (1951), p. 233.

[←814]

Mill (1972), p. 199 (=Mill, 1946, p. 42).

[←815]

Mill (1972), p. 215 (=Mill, 1946, p. 64).

[←816]

Véase Losurdo (1993), cap. 2, § 5).

[←817]

Hobson (1974), p. 264.

[←818]

Hobson (1974), pp. 111, 102.

[←819]

Tocqueville (1951-), vol, III, t. 1, pp. 103, 105.

[←820]

Tocqueville (1951-), vol, III. t. 1, p. 99.

[←821]

Tocqueville (1951-), vol, IV, t. 1, p. 271.

[←822]

Tocqueville (1951-), vol, IV, t. 1, pp. 271-72.

[←823]

Nevins, Commanger (I960), p. 203.

[←824]

Walker, cit. enSlotkin (1994), p. 314.

[←825]

Toynbee (1954), pp. 47-48.

[←826]

Lieber, cit. en Freidel (1968), p. 317.

[←827]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 32 (DAL cap. 1, 2); en español=Tocqueville (1957), p. 33.

[←828]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1. p. 33 (DA1, cap. I, 2); en español=Tocqueville (1957), p.34.

[←829]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, pp. 24-25, 31-32 (DA1, cap. I, 1-2); en español=Tocqueville (1957), pp. 25, 33.

[←830]

Tocqueville (1951 -), vol. I, t. 1, p. 335 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 340.

[←831]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 337 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 342.

[←832]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2); en español=Tocqueville (1957), p. 25.

[←833]

Tocqueville (1951-), vol. I, t 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2); en español=Tocqueville (1957), p. 26.

[←834]

Parrington (1969), vol. II, pp. 566-67.

[←835]
Gosset (1965), p. 243.

[←836]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2); en español=Tocqueville (1957), p.25.

[←837]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 1, pp. 73-76, 223-25; véase también pp. 343-44.

[←838]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 430.

[←839]

Tocqueville (1951), vol. VII, pp. 110-11 (carta a F. Lieber, 22 de julio de 1846).

[←840]

En un artículo publicado en "Moniteur algérien" del 25 de diciembre de 1843 (Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 227, nota del editor A. Jardín).

[←841]
Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, pp. 226-27.

[←842]

Tocqueville, (1951-),vol. III, t. 1, p. 299.

[←843]

Tocqueville, (1951-),vol. III, t. 1, p. 316.

[←844]

Tocqueville, (1951-),vol. III, t. 1, p. 227.

[←845]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 230 nota.

[←846]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 230.

[←847]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t . l, p. 229.

[←848]

Tocqueville, (1951-), vol. V, t. 2, p. 216.

[←849]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 275.

[←850]
Tocqueville, (1951-), vol. V, t. 2, p. 216.

[←851]

Tocqueville, (1951 -), vol. III, t. 1, p. 280.

[←852]
Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 253.

[←853]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 259.

[←854]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 252.

[←855]

Tocqueville, (1951-), vol. XV, t. 1, pp. 224-25 (carta a F. de Corcelle, 1º de diciembre de 1846).

[←856]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 323.

[←857]

Tocqueville, (1951-), vol. XV, t. 1, pp. 224-25 (carta a F. de Gorcelle, 1º de diciembre 1846).

[←858]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 226.

[←859]

Tocqueville, cit. en Jardin (1984), p. 304 (carta inédita a C. L. L. J. de Lamorcière, 5 abril de 1846).

[←860]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, pp. 380-82.

[←861]

Tocqueville, (1951-), vol. V, t. 2, p. 216.

[←862]

Bugeaud, cit. en Lacoste, Nouschi, Prenant (1960), p. 314.

[←863]

Bugeaud, cit. en Tocqueville, (1951-), vol. III, p. 227 (nota del editor A. Jardin).

[←864]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, pp. 321-22.

[←865]

Tocqueville, (1951-), vol. XV, t. 1, p. 220 (cuta a F. de Corcelle, 11 de octubre de 1846).

[←866]
Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, pp. 321-22, 324.

[←867]
Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 324.

[←868]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 275.

[←869]

Tocqueville, (1951-), vol. III, t. 1, p. 329.

[←870]

Tocqueville, (1951-), vol. XIII, t. 1, pp. 193,199 (cartas del 22 de junio y del 8 de julio de 1830).

[←871]

Tocqueville, (1951 -), vol. III, t. 1, p. 324.

[←872]

Tocqueville, (1951 -), vol. XIII, t. 2, p. 86 (carta a L de Kergorlay, 23 de mayo de 1841).

[←873]

Véase Chevallier, Jardin (1962), pp. 12-13.

[←874]

Constant (1972), vol. 1, p. 577.

[←875]
Hume (1983-85), vol. VI, p. 84; vol. V, p. 372.

[←876]

Smith (1981), p. 794 (=Smith, 1977, p. 782) (lib. V, cap. 1, parte III, 3); en español=Smith (1958), p. 105.

[←877]
Burke (1826), vol. III, p. 153.

[←878]
Burke (1826), vol. V, pp. 155-56 (=Burke, 1963, p. 248).

[←879]
Burke (1826), vol. III, p. 54 (=Burke, 1963, p. 91).

[←880]

Burke (1826), vol. VII, pp. 52-53 (carta a W. Weddell, 31 de enero de 1792).

[←881]

Washington (1988), pp. 397 (carta a M.J.G. La Fayette, 28 de mayo de 1788), 455 (fragmentos del primer esbozo del discurso de toma de posesión presidencial, abril de 1789).

[←882]

Adams, cit. en Merriam (1969), p. 132.

[←883]
Sieyes(1985), p. 133.

[←884]

Guillemin (1958), p. 178.

[←885]

Guillemin (1958), pp. 194-95.

[←886]

Constant (1988), p. 46.

[←887]

Constant, cit. en Guillemin (1958), pp. 60, 183, 271.

[←888]
Tocqueville (1951-), vol. VII, pp. 144-45.

[←889]

Mackintosh (1989), pp. 136-37.

[←890]

Sieyès (1985), p. 171.

[←891]
Mounier (1801), pp. 31, 36-37, 50.

[←892]

Véase Losurdo (2002), cap. 33, § 2.

[←893]

En español en el original. (N. de la T.)

[←894]

Franklin (1987), p. 374.

[←895]

Lovejoy (1966).

[←896]

Lieber (1859), pp. 21, 294-95.

[←897]

Mill (1972), pp. 213-15 (=Mill, 1946, pp. 62-64).

[←898]

Mill (1972), p. 129 (=Mill, 1981, p. 103); en español=Mill (1945), p. 187.

[←899]
Bentham (1838-43), vol. I, p. 577.

[←900]

Mill (1963-91), vol. XII, p. 365 (carta a J. P. Nichol, 21 de diciembre de 1837); acerca de esto, véase Sullivan (1983), p. 606.

[←901]

Villari (1984), p. 151 (carta de J. S. Mill a P. Villari, 11 de junio de 1862).

[←902]
Mill (1972), pp. 213-15 (=Mill, 1946, pp. 61-64).

[←903]

Mill (1972), p. 213 (=Mill, 1946, p. 61).

[←904]

Cobden, cit. en Hinde (1987), pp. 25-26.

[←905]

Brogan (1991), p. 52.

[←906]

Jefferson (1995), vol. III, pp. 1585-86 (carta a J. Madison, 27 de abril de 1809).

[←907]

Mill (1972), p. 382 (=Mill, 1946, p. 291).

[←908]
Tocqueville (1951-), vol. III, p. 330.

[←909]

Mill (1983), pp. 391-93 (lib. II, cap. 5); en español=Mill (1951), p. 233.

[←910]

Mill (1972), p. 151 (=Mill, 1981, p. 130); en español=Mill (1945), p. 21.

[←911]

Mill (1963-91), vol. XV, p. 528 (carta a E. Chadwick, 13 de marzo de 1857).

[←912]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIX, p. 56 (carta de E Engels a K. Marx. 23 de mayo de 1856).

[←913]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 3, p. 496 (carta a G. de Beaumont, 17 de agosto de 1857).

[←914]
Tocqueville (1951-), vol. XVIII, p. 424 (carta a A. de Circourt, 25 de octubre de 1857).

[←915]
Macaulay (1986), pp. 301-303.

[←916]
Macaulay (1850), vol. IV, pp. 273-74, 266, 300-301.

[←917]

Hamilton (2001), pp. 253, 374 (“The Federalist”, n°. 23,70).

[←918]
Constant (1957), pp. 1147-48 (=Constant, 1970, p. 101).

[←919]

Boissy d’Anglas, cit. en Lefebvre (1984), p. 35.

[←920]

Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, p. 70 (carta a N.W. Senior, 21 de febrero de 1835).

[←921]

Tocqueville (1951), vol. XVI, p. 132.

[←922]

Tocqueville (1951-). vol. IV, t. 1, p. 321.

[←923]

Mill (1972), p. 281 (=Mill, 1946, p. 153).

[←924]

Mill (1983), pp. 333-34 (lib. II, cap. 1); en español=Mill (1951), p. 191.

[←925]

Spencer (1978), vol. II, pp. 242-43.

[←926]

Lecky (1981), vol, I, pp. 2, 21, 27.

[←927]

Freidel (1968), pp. 309 (para la cita de Lincoln, véase p. 312).

[←928]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p 216 (AR, cap. III, 3).

[←929]

Tocqueville (1951-), vol. V, t. 2, p, 131.

[←930]

57. Mill (1972), p. 207 (Mill, 1946, pp. 53-54).

[←931]

58. Mazzini (1986), p. 179.

[←932]

Tocqueville (1951-), vol. XVI, p. 234 nota.

[←933]

Marx, Engels (1955-89), vol. IX, p. 225; en español=Marx, Engels (s/a), t. 1, p. 366.

[←934]
Marx, Engels (1955-89), vol. XV1I1, p. 136.

[←935]

Marx, Engels (1955-89), vol. XVI, p. 449.

[←936]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 733; en español=Marx, Engels (1973), t.1, p. 680.

[←937]

Marx, Engels (1955-89). vol. XI, p. 392 nota.

[←938]

Lieber (1859), pp. 21, 294-95.

[←939]
Burke (1826), vol. V, p. 9.

[←940]

Burke (1826), vol. VI, p. 64; Lecky (1883-88), vol. V, p. 501.

[←941]

Tocqueville (1951-), vol. VII, pp. 177, 182 (cartas a T Sedgwick, 29 de agosto y 14 de octubre de 1856); Laboulaye (1866), vol. I, p. XVIII; en lo que respecta a Guizot, véase Marx, Engels (1955-89), vol. VII, p. 210.

[←942]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 390 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 386.

[←943]
Tocqueville (1951), vol. II, t. 2, pp. 331-33.

[←944]

Tocqueville, cit. en Jardín (1984), p. 437 (carta del 14 de diciembre de 1851).

[←945]
Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 249 (AR, lib. III, cap. 8).

[←946]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, pp. 249, 217(AR, lib. III, cap. 8, 3).

[←947]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 246 (AR, cap. III, 8).

[←948]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 217 (AR, cap. III, 3).

[←949]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, p. 44 (carta a G. de Beaumont, 14 de septiembre de 1848).

[←950]

Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, p. 101 (carta a N. W. Senior, 10 de abril de 1848).

[←951]

Aulard (1977), p. 19, nota 1.

[←952]
Tucker (1993-96), vol. IV, pp. 65, 100, 140; vol. V, p. 72.

[←953]

Tocqueville (1951 -), vol. I, t. 2, p. 274 (DA2, cap. III, 22); en español=Tocqueville (1957), p. 683.

[←954]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, p. 270 (DA2, cap. III, 22); en español=Tocqueville (1957), p. 679.

[←955]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, pp. 57-58 (carta a G. de Beaumont, 5 de octubre de 1828).

[←956]
Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 1, pp. 64, 67-69.

[←957]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1, pp. 124-25, 109.

[←958]

Véase Losurdo (1993), cap. 1, § 9.

[←959]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 342 (carta a F. de Corcelle, 30 de julio de 1849).

[←960]
Mill (1963-91), vol. XX, pp. 319-63; Mill (1983), p. 397 (lib. II, cap. 5); en español=Mill (1951), p. 237.

[←961]

Mill (1963-91), vol. I, p. 267 (=Mill, 1976, p. 209).

[←962]

Morris (1992), vol. II, p. 87.

[←963]
Lieber (1859), p. 55, nota 1.

[←964]

Lieber, cit. en Freidel (1968), p. 393.

[←965]

Spencer (1996), pp. 322-23 (carta a K. Kaneko, 26 de agosto de 1892).

[←966]

Freidel (1968), pp. 393-96, 409.

[←967]

Lecky (1981), vol. I, pp. 78, 80.

[←968]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 3, p. 229 (carta a G. de Beaumont, 6 de agosto de 1854).

[←969]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 391 (DA1, cap. II, 10); en español=Tocqueville (1957), p. 386.

[←970]

Tocqueville (1951-), vol. VII, p. 159 (cana a T. Sedgwick, 14 de agosto de 1854).

[←971]

Tocqueville (1951-), vol. VII, pp. 177, 182 (cartas a T Sedgwick, 29 de agosto y 14 de octubre de 1856).

[←972]

Tocqueville (1951-), vol. IX, pp. 272-74 (carta de A. de Gobineau, 29 de noviembrede 1856).

[←973]
Nolte (1978), p. 682.

[←974]

Lieber (1859), pp. 55, nota 1, 22, nota 2.

[←975]

Gobineau (1997), p. 367 (cap. III, 1).

[←976]
Sidney (1990), pp. 103, 167; Hume (1983-85), vol. I, p. 160.

[←977]
Mill (1972), p. 213 (=Milll, 1946, p. 61).

[←978]

Cannadine (1987), p. 99.

[←979]

Chamberlain, cit. en Kissinger (1994), p. 186.

[←980]

Mahan (2003), pp. 125-26; Dyer (1980), pp. 55-57, 48-50.

[←981]

Gobineau (1997), pp. 93-100 (lib. I, cap. 5).

[←982]

Gobineau (1997), pp. 923-24 (lib. VI. cap. 8).

[←983]

Tocqueville (1951-), vol. XVIII, p. 110.

[←984]

Spencer (1996), p. 322 (carta a K. Kaneko, 26 de agosto de 1892).

[←985]
Disraeli (1976), vol. I, p. 359 (cap. 56).

[←986]
Disraeli (1852), p. 331 (cap. 18).

[←987]

Disraeli (1847), vol. I, p. 169.

[←988]

* En castellano en el original.

[←989]
Disraeli (1852), p. 495 (cap. 24).

[←990]

Disraeli (1852), pp. 508-509, 553 (cap. 25, 27).

[←991]
Disraeli (1852), p. 495 (cap. 24).

[←992]

Disraeli (1982), p. 221 (cap. IV, 15).

[←993]
Disraeli (1976), vol. 1, p. 361 (cap. 56).

[←994]
Disraeli (1982), pp. 221, 219.

[←995]

Disraeli (1852), p. 496 (cap. 24).

[←996]

Gobineau (1997), p. 537 (lib. IV, cap. 3).

[←997]

Tocqueville (1951-), vol. IX, pp. 260-61 (carta de A. de Gobineau, 20 de marzo de 1856).

[←998]

Gobineau (1997), pp. 917-18 (lib. VI, cap. 8).

[←999]

Poliakov (1974-90), vol. III, p. 385.

[←1000]

Tocqueville (1951-), vol. IX, p. 280 (carta de A. de Gobineau, 24 de enero de 1857).

[←1001]

Lecky (1883-88), vol. II, p. 380.

[←1002]
Spencer, cit. enGossett (1965), pp. 151-52.

[←1003]

Spencer (1996), pp. 154-55 (carta a E. Gazelles, 3 de mayo de 1871).

[←1004]

Tocqueville (1951-), vol. IX, p. 305 (carta del 21 de marzo de 1859).

[←1005]
Véase Losurdo (2002), cap. 20, $ 1.

[←1006]

Tocqueville (1951-), vol. II, t. 2, pp. 348-49; vol XIII, t. 2, pp. 337-38.

[←1007]
Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 208 (AR, lib. II, cap. 2).

[←1008]

Guillemin (1958), pp. 13-14, 84, 194; Constant (1988), p. 44.

[←1009]

Guillemin (1958), pp. 13-14.

[←1010]

Burke (1826), vol. VII, p. 135.

[←1011]
Burke (1826), vol. V, p. 207 (=Burke, 1963, pp. 284-85).

[←1012]

Burke (1826), vol. V, p. 197 (=Burke, 1963, p. 278).

[←1013]

Burke (1826), vol. V, pp. 211, 113 (=Burke, 1963, pp. 287, 216).

[←1014]

Burke (1826), vol. V, pp. 75, 50-51 (=Burke, 1963, pp. 189-90, 170-71).

[←1015]

Burke (1826), vol. V, pp. 169-70 (=Burke, 1963, p. 258).

[←1016]
Burke (1826), vol. V, p. 232 (=Burke, 1963, p. 254).

[←1017]
Burke (1826), vol. IX, p. 49.

[←1018]
Burke (1826), vol. V, p. 210 (=Burke, 1963, pp. 286-87).

[←1019]
Burke (1826), vol. V, p. 143 (=Burke, 1963, pp. 238).

[←1020]

Burke (1826), vol. V, p. 102 (=Burke, 1963, pp. 208).

[←1021]

Burke(1826), vol. V, p. 104 (=Burke, 1963, pp. 210).

[←1022]

Burke (1826), vol. VII, pp. 18-19.

[←1023]

Burke (1826), vol. V, p. 282 (=Burke, 1963, pp. 337).

[←1024]

Burke, cit. en Rogalla von Bieberstein (1976), p. 111 nota.

[←1025]

Burke (1826), vol. V, p. 282 (=Burke, 1963. pp. 338).

[←1026]

Véase Rogalla von Bieberstein (1976), p. 117.

[←1027]
Disraeli, cir, en Buckle, Monypenny (1914-20), vol. III, p. 173.

[←1028]

Disraeli (1852), pp. 496-97 (cap. 24).

[←1029]
Disraeli (1982), p. 218.

[←1030]

Disraeli (1852), pp. 497-98 (cap. 24).

[←1031]

Disraeli (1852), p. 498 (cap. 24).

[←1032]

Malouet, cit. en Benot (1992), p. 190.

[←1033]
Davis (1982), p. 38 *y passim.*

[←1034]

Darás (1982), p. 51.

[←1035]
Smith (1982), p. 455.

[←1036]

Tocqueville (1951-), vol. VII, p. 83 (cana a J. Sparks, 13 de octubre de 1840).

[←1037]
Constant (1830), vol. II, pp. 8-9.

[←1038]

Mill (1972, pp. 159-60, 163 (=Mill, 1981, pp. 140, 144); en español=Mill, 1945, p. 228-29, 232.

[←1039]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 301; en español=Marx, Engels, s/a, t 1, p. 284.

[←1040]

Bismarck (1984), p. 37; Bismarck (1962), p. 354 (discursos ante la Cámara prusiana de diputados, del 18 de octubre de 1849 y del 14 de febrero de 1851).

[←1041]
Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 424.

[←1042]

Burke (1826), vol. VI, p. 267 (=Burke, 1963, p. 579).

[←1043]

Burke (1826), vol. VI, pp. 89, 248, 257, 220, 228 (=Burke, 1963, pp. 458, 566, 572, 546, 552).

[←1044]

Green (1973), p. 372.

[←1045]

Howell (1981); Maine (1976).

[←1046]

Spencer (1981), pp. 5-30.

[←1047]

Véase Losurdo (1992), cap. III, § 6.

[←1048]

Lecky (1981), vol. II, pp. 321-22.

[←1049]
175. Lecky (1981), vol. II, pp. 321-22.

[←1050]

Hayek (1990), p. 110; la referencia crítica estáen Hobhouse (1977).

[←1051]

Mises (1922), p. 3.

[←1052]

Gauthier (1992), pp. 262-63.

[←1053]

Randolph, cit. en Kirk (1978), p. 63.

[←1054]

Véase Lincoln (1989), vol. I, pp. 498-504 y *passim*.

[←1055]

Lecky (1981), vol. I, p. 80.

[←1056]

Washington (1988), p. 326 (carta a M. J. G. La Fayette, 15 de agosto de 1786).

[←1057]

Constant (1957), pp. 993-94 (=Constant, 1961, pp. 21-23).

[←1058]

Cobden, cit. en Pick (1994), p. 33.

[←1059]

Washington (1988), p. 401 (carta a M. J. G. La Fayette, 19 de junio de 1788).

[←1060]
Burckhardt (1978), pp. 150, 118-19.

[←1061]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 1, p. 421 (carta a G. de Beaumont, 9 de agosto 1840).

[←1062]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, p. 274 (DA2, cap. III, 22); en español=Tocqueville, 1957, p. 682.

[←1063]

Reeve, citado en Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 1, p. 150.

[←1064]

Mill (1972), p 380 (=Mill, 1946, p. 288).

[←1065]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1, p. 505.

[←1066]
Hamilton (2001), p. 179 ("The Federalist", n. 6).

[←1067]

Hamilton (2001), p. 180 ("The Federalist", n. 6).

[←1068]

Hamilton, cit. en Morison (a cargo de 1953), p. 259.

[←1069]

Hamilton (2001), p. 208 (“The Federalist”, n. 11).

[←1070]

Jefferson (1995), vol. III, p. 1586 (carta a J. Madison, 27 de abril 1809).

[←1071]

Tocqueville (1951-), vol. 111, t. 3, p. 249.

[←1072]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, pp. 233-34 (DA2, cap. III, 16); en español=Tocqueville, 1957, p. 643.

[←1073]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 1, p. 247 (DA1, cap. II, 6); en español=Tocqueville (1957), p. 257.

[←1074]

Tocqueville (1951-), vol. I, t. 2, p. 233 (DA2, cap. III, 16). en español=Tocqueville (1957), p. 643.

[←1075]

Tocqueville (1951-), vol. VII, p. 147 (carta a T. Sedgwick, 4 de diciembre 1852).

[←1076]
Tocqueville (1951), vol. III, t. 3, p. 249.

[←1077]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, pp. 249, 277, 399 (carta a F. de Corcelle, 10 y 20 de junio y 12 de septiembre 1849).

[←1078]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 2, p. 92 (carta a F. de Corcelle, 30 de enero 1854).

[←1079]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, pp. 29, 38 (carta a G. de Beaumont, 27 de agostoy3de septiembre 1848).

[←1080]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, pp. 133-34 (carta a G. de Beaumont, 18 de mayo 1849).

[←1081]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, p. 44 (carta a G. de Beaumont, 14 de septiembre1848).

[←1082]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 276 (carta a F. de Corcelle, 20 de enero 1849).

[←1083]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 323 (carta a F. de Corcelle, 18 de julio 1849).

[←1084]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 323 (carta a F. de Corcelle, 18 de julio 1849).

[←1085]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 294 (carta a F. de Corcelle, 2 de julio 1849).

[←1086]

Tocqueville (1951-), vol. XV, t. 1, p. 293 (carta a F. de Corcelle, 1 de julio 1849).

[←1087]

Sandoz (a cargo de, 1991), pp. 216-19.

[←1088]

Sandoz (a cargo de, 1991), pp. 623-24.

[←1089]

Jefferson (1984), pp. 1272-73 (carta a Madame de Staël, 24 de mayo 1813).

[←1090]

Jefferson (1984), p. 1357 (carta a W. Short, 28 de noviembre l8l4).

[←1091]

Jefferson (1984), p. 1366 (carta a M. J. G. La Fayette, 14 de febrero 1815).

[←1092]

Genovese (1988b), pp. 74-75.

[←1093]

Kipling, cit. en Gossett (1965), p. 322.

[←1094]
Cfr. Losurdo (2002), cap. 17, § 3.

[←1095]
Weber (1968), p. 276.

[←1096]
Furet (1995), p. 98.

[←1097]

Taylor (1975), pp. 1-2.

[←1098]

Gray (1989), p. 56.

[←1099]
Taylor (1975), p. 4.

[←1100]

Taylor (1975), p.71.

[←1101]

Hinde (1987), p. 111.

[←1102]

Véase Losurdo (1991), cap. V, § 8.

[←1103]

Hughes (1990), p. 55.

[←1104]

Véase Losurdo (1996), cap. II, § 5.

[←1105]

Beaumont (1990), vol. I, p. 331; vol. II, pp. 306, 201.

[←1106]

Hayek (1988), p. 280.

[←1107]

Foner (2000), p. 82.

[←1108]
Brinkley (2003).

[←1109]

Huizinga, cit. en Schröder (1986), p. 51.

[←1110]
Wallerstein (1978-95), vol. I, pp. 258-29.

[←1111]

Spini (1982), pp. 272, 276-77.

[←1112]

Tilly (1993), p. 221.

[←1113]

Tilly (1993), p. 159.

[←1114]

Hill (1961), p. 258.

[←1115]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 751; en español=Marx, Engels (1973), t. 1, p. 700.

[←1116]
Moore Jr. (1969), pp. 20-24.

[←1117]

Hill (1961), p. 3.

[←1118]
Roosevelt (1901), pp. 246-47.

[←1119]

Calloway (1995).

[←1120]
Litwack (1961), pp. 249, 73.

[←1121]
Stuart (1988), pp. 167 ssg.

[←1122]
Creagh (1988), pp. 248-49; Zitomersky (2001), pp. 77-84.

[←1123]

Stannard (2001), pp. 232-35.

[←1124]

Washburn (1992), p. 219.

[←1125]

Davis (1971), pp. 203, 208-209.

[←1126]

Genovese (1979), pp. 84-85.

[←1127]
Bailyn, Wood (1987), pp. 153-54.

[←1128]

Bacon, cit. in Hofstadter (a cura di, 1958-82), vol. I, pp 105-106.

[←1129]

Fredrickson (1982), pp. 40-46, 146-47.

[←1130]
Fredrickson (1982), pp. 170-71.

[←1131]

Van den Berghe (1967), p.77.

[←1132]

Genovese (1978), p. 139.

[←1133]

Fredrickson (1982), p. 44.

[←1134]

Bowman (1993), p. 141.

[←1135]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, pp. 751-52, 779-81 *y passim;*en español=Marx, Engels (1973), t. 1, p. 700-701, 728-30.

[←1136]

Noer (1978), p. 21.

[←1137]

Poliakov (1987), p. 55.

[←1138]
Cfr. Losurdo (1993), cap. 3, § 9.

[←1139]

Jordán (1977), p. 393.

[←1140]

Raynal (1981), p. 143.

[←1141]

En español en el original (N. de la T.)

[←1142]

Raynal (1981), p. 257.

[←1143]

Raynal (1981), p. 49.

[←1144]

Raynal (1981), pp. 54-54.

[←1145]

En español en el original (N. de la T.)

[←1146]

Mercier (1971), pp. 201-206.

[←1147]

Quinet (1984), p. 146.

[←1148]
Quinet (1984), p. 159.

[←1149]

Quinet (1984), p. 137 (así se expresa Quinet ya en los subtítulos de la octava lección).

[←1150]

Voltaire (1963), vol. I, pp. 69, 219.

[←1151]

Tocqueville (1931-),vol. II, 1.1, p. 213 (AR, lib. III, cap. 4).

[←1152]

Leibniz, cit. in Spence (1998), p. 84.

[←1153]

Raynal (1981), pp. 19, 32.

[←1154]

Tocqueville (1951-),vol. XV, t. 2, p. 54 (carta a F. de Corcele, 13 de mayo de 1852).

[←1155]

61. Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, p. 199 (carta a N.W. Senior, 8 de marzo de 1857).

[←1156]

Macaulay, cit. en Borsa (1977), p. 146.

[←1157]
63. Hugo, cit. en Wang (2003), pp. 9-10 (carta al capitán Butler, 25 de noviembre de 1861).

[←1158]

Bagehot (1974), p. 197.

[←1159]

Cfr. Borsa (1977), pp. 84, 89; Spence (1998), p. 85.

[←1160]

Raynal (1981), pp. 53-54.

[←1161]

Tocqueville (1951 -), vol. VI, r. I, p. 58 (carta a H. Reeve, 12 de abril de 1840).

[←1162]

Tocqueville (1951-), vol. IX, pp. 254-56 (carta del 15 de enero de 1856).

[←1163]

Tocqueville (1951 -), vol. IX, p. 232.

[←1164]
Tocqueville (1951-), vol. IX, pp. 243-44.

[←1165]
Tocqueville (1951-), vol. IX, p. 241.

[←1166]
Tocqueville (1951-), vol. IX, p. 231 (carta del 7 de julio de 1851).

[←1167]

Morgan (1995), p. 386.

[←1168]

Marx, Engels (1955-89), vol. XJII, p. 516; vol. XII, p. 552; en español=Marx K., s/a, p. 104.

[←1169]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, pp. 778, 779; en español=Marx, Engels, 1973, t. 1, p. 731

[←1170]

Marx, Engels (1955-89), vol. VII, pp. 209-210.

[←1171]

Marx, Engels (1955-89), vol. XXIII, p. 753; en español=Marx, Engels, 1973, t. 1, p. 702.

[←1172]

Marx, Engels (1955-89), vol. III, pp. 510-11.; en español=Marx, Engels, 1966, p. 602.

[←1173]
Marx, Engels (1955-89), vol. VII, p. 209.

[←1174]
Marx, Engels (1955-89), vol. II, p. 124. Marx, Engels, 1959, p. 192.

[←1175]

Marx, Engels (1955-89), vol. 1, p. 369; en español=Marx, Engels, 1959, p. 36.

[←1176]

Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 357; en español=Marx, Engels 1959, p. 35.

[←1177]
Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 352; en español=Marx, Engels 1959, p. 21.

[←1178]

Marx, Engels (1955-89), vol. I, p. 356; en español=Marx, Engels 1959, p. 24.

[←1179]

Acerca de todo esto, véase Losurdo (1993), cap. 1, § 7 (en lo que respecta al voto plural) *y passim.*

[←1180]

Necker, cit. en Guillemin (1959), p. 7.

[←1181]

Constant, cit. en Guillemin (1958), p. 249.

[←1182]

Constant, cit. en Guillemin (1958), pp. 76-77.

[←1183]
Staël-Holstein(1983),p. 347.

[←1184]

Según el testimonio de J. Mallet Du Pan reportado en Guillemin (1958), p. 37.

[←1185]

Guillemin (1959, pp. 8-19; pp. 29, 63 nota).

[←1186]

Guizot (1869), pp. III-IV.

[←1187]

Marx, Engels (1955-89), vol. XVII, p. 287.

[←1188]
Disraeli (1852), pp. 554-56 (cap. 27).

[←1189]

Véase Losurdo (1993), cap. 2, § 1; cap. 3, § 1.

[←1190]

Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, p. 108 (carta a N. W. Senior, 8 de marzo de 1849).

[←1191]

Este es el resultado de una conversación del 25 de mayo de 1848, reportada por N.W. Senior: véase Tocqueville (1951-), vol. VI, t. 2, pp. 242-43.

[←1192]

Tocqueville (1951-), vol. XII, p. 176.

[←1193]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, p. 52 (carta a G. de Beaumont, 24 de septiembre de 1848).

[←1194]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. *2,* p. 31 (carta a G. de Beaumont, 27 de agosto de 1848).

[←1195]

Tocqueville (1951-), vol. VII, p. 143 (carta a F. Lieber, 4 de agosto de 1852).

[←1196]

Tocqueville (1951-), vol. VIII, t. 2, p. 53 (carta a G. de Beaumont, 24 de septiembre de 1848).

[←1197]

Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1, p. 236.

[←1198]

Hofstadter (1960), p. 216.

[←1199]

Véase Losurdo (1994), cap. 2, § 1.

[←1200]

Einaudi, cit. en Favilli (1984), pp. 106-107.

[←1201]

Véase en particular Pareto (1966), pp. 224-25; Mackay (1981), pp. VII, XII (en lo que respecta a la adhesión de Pareto a la League).

[←1202]

Mises (1927), p. 45.

[←1203]

Mises (1922), pp. 469 ssg. 26.

[←1204]

Mises (1927), p. 45.

[←1205]

Tocqueville (I951-), vol. III, t. p. 116.

[←1206]

Hofstadter (a cargo de, 1958-82), vol. III, pp. 43-44.

[←1207]

Franklin (1983), p. 290.

[←1208]

Logan (1997), p. XXI.

[←1209]
Elkins (1959), pp. 13, 16.

[←1210]

Véase Morris (1992), vol. III, pp. 179-85.

[←1211]
Litwack (1998), p. 467.

[←1212]

Office d’information (1991), p. 3.

[←1213]
Brecher (1965), pp. 89-90.

[←1214]
Tinker (1974), p. 364.

[←1215]
Toibin (2004), p. 53.

[←1216]

Roosevelt (1951-54), vol. 1, p. 377 (carta a C. H. Pearson, 11 de mayo de 1894).

[←1217]
Horsman (1981), p. 279.

[←1218]

Jacquin (1977), pp. 141-42.

[←1219]

Roosevelt, cit. en Hofstadter (1960), p. 208.

[←1220]

Acton (1985-88), vol. I, p. 261.

[←1221]

Disraeli (1982), p. 221 (lib. IV, cap. 15).

[←1222]

Disraeli (1852), p. 495 (cap. 24).

[←1223]
Burckhardt (1978), p. 190.

[←1224]

Renan (1947-), vol. I, p. 443.

[←1225]
Hayek (1969), p. 483, nota 32.

[←1226]
Renan (1947-), vol. VIII, p. 585.

[←1227]
Mill (1972), pp. 197, 178 (=Mill, 1946, pp. 39, 13).

[←1228]

Macaulay, cit. en Williams (1972), p. 152.

[←1229]

Spencer (1981), p. 224.

[←1230]

Spencer (1996), p. 410 (carta a M.D. Conway, 17 de julio de 1898).

[←1231]
Spencer (1981), p. 224.

[←1232]

Hobson (1974), p. 214.

[←1233]

Strong (1963), p. 200.

[←1234]
Strong (1963), pp. 200, 212.

[←1235]
Strong (1963), p. 215.

[←1236]
Beveridge (1968), pp. 249,247.

[←1237]
Beveridge (1968), p. 42.

[←1238]
Strong (1963), p. 216.

[←1239]

Eggleston (1973), pp. 133-35,141-43.

[←1240]

Eggleston (1973), p. 62.

[←1241]
Eggleston (1973), pp. 183-85, 224.

[←1242]

John Sharp Williams, cit. en Fredrickson (1987), pp 257-58.

[←1243]
Slotkin (1994), p. 4.

[←1244]

Geertz (2004), p. 4.

[←1245]

Véase Losurdo (1991), cap. 3, § 8.

[←1246]
Arendt (1989), pp. 259, 295-97.

[←1247]

Arendt (1989), pp. 182,186, 301.

[←1248]

Así, William T. Hagan, reportado con consenso por Hauptman (1995), p. 5.

[←1249]

Davis, cit. en Wood (2004), p. 43.

[←1250]

Elkins (1959).

[←1251]

Wood (2002), p. 43.

[←1252]

Woodward(1998), p.16.

[←1253]

Brown (1975), p. 30.

[←1254]

MacLean (1994), p. 184.

[←1255]

Fletcher M. Green, cit. en Woodward (1963), p. 207.

[←1256]

Van den Berghe (1967), p. 13; Dyer (1980), p. XIII.

[←1257]
Fredrickson (2002), pp. 8, 134-35.

[←1258]

Kühl (1994); Black (2003), pp. 385-409.

[←1259]

Montagu (1966), pp. 386 ssg.

[←1260]

Montagu (1966), pp. 340-41.

[←1261]
Todorov (1984), p. 7.

[←1262]

Stannard (2001); Jacquin (1977), p. 116; Schmid (2000); Davis (2001).

[←1263]

Losurdo (1997), cap. V, §§ 10, 13; Stannard (2001), p. 260 nota (en lo que respecta a la trata negrera y la relación entre deportados y sobrevivientes).

[←1264]

Hughes (1990), p. 453.

[←1265]
Castel (1995), p. 157.

[←1266]
Woodward (1966), pp.131-34.

[←1267]
Litwack (1998), p. 463.

[←1268]
Johnson (1999), pp. 19, 22-23.